COLOMBEIA

DEL ORIENTE A LA HISPANIDAD

Con textos clásicos de José Millán-Astray, Francisco Franco Bahamonde y Walter Schubert

Enero - Febrero 2026
N.º 3

Colombeia

Director: *Alejandro Perdomo Fermin*

Consejo editorial: *Daniel García Ayaach, Johnangel Sánchez Utrera*

IDEARIUM CARIBE CO - 15 Shelton CT, Senoia, GA 30276

ISSN: 3069-7700

www.idearіumcaribe.com

editorial@idearіumcaribe.com

ÍNDICE

PRESENTACIÓN 1

CURADOS

PREÁMBULO DE EL BUSHIDO 7
José Millán-Astray

MENSAJE DEL CAUDILLO A LOS PAÍSES ÁRABES 11
Francisco Franco Bahamonde

DISCURSO DE RECEPCIÓN AL REY FAISAL DE ARABIA 14
Francisco Franco Bahamonde

ESPAÑOLES Y RUSOS 18
La misión de España
Walter Schubert

ARTÍCULOS

RUSIA EN EL IMAGINARIO POLÍTICO VENEZOLANO 35
El espíritu ruso en la Venezuela provincial
Alejandro Perdomo Fermin

EL PENSAMIENTO POLÍTICO DE GAMAL ABDEL NASSER 43
Otra perspectiva del caudillo árabe
José Gregorio Sáez Mohamed

MÁS ALLÁ DE OCCIDENTE 55
José Alfredo Paniagua

SAMURÁI 86
Un análisis literario
Adamastor Vaz

PRESENTACIÓN

Si acudimos nosotros a la revelación divina, a las enseñanzas bíblicas, encontraremos al Oriente como el origen de la humanidad. Dios plantó el Edén en el Oriente, siendo Dios Todopoderoso el primero de los agricultores. Y escogió el Señor, nuestro Rey, nacer en un pesebre en Belén, en Orien. James Henry Breasted, en *The Conquest of Civilization*, sugería que el lugar más importante de los hombres del Occidente asiático, que en nuestra perspectiva como hombres del Occidente, del Atlántico, es todavía Oriente, es la zona fronteriza entre montañas, al norte, y el desierto de las llanuras meridionales.

Esta zona fronteriza, decía el historiador, es una franja cultivable en el desierto que ha terminado por denominarse el Creciente fértil o la cuna de la civilización. Esta región se encuentra en la esquina sureste del Mediterráneo, el centro al norte de Arabia y el extremo oriental en el extremo norte del Golfo Pérsico. Aquí vemos nacer a las civilizaciones como la sumeria, la asiria, la babilonia, la pérsica, la egipcia y un amplio grupo de sociedades y grupos humanos.

La primera piedra de la obra *The Story of Civilization*, del historiador Will Durant, está dedicada al Oriente, a nuestro

legado oriental. Como inciso al origen de la civilización occidental, a la Europa de nuestros ancestros y la América de nuestros padres, afirma Durant que nuestra historia comienza en el Oriente no porque haya sido este escenario de las civilizaciones más antiguas, sino porque estas civilizaciones constituyeron el trasfondo y la base morfológica, cultural y espiritual del mundo grecorromano.

Contra ciertos prejuicios historiográficos, dice Oswald Spengler, en *La decadencia de Occidente*, que todo lo que la antigüedad creó de grande, nació por la negación de un límite continental entre Roma y Chipre, Bizancio y Alejandría. Lo que llamamos cultura europea, que bien podríamos denominar cultura occidental, dice Spengler, «prodújose entre el Vístula, el Adriático y el Guadalviquir». También agrega Spengler que todas las culturas, con excepción de la egipcia, mexicana y china, han crecido bajo la tutela de las impresiones que recibieron de otras culturas más viejas.

Todavía nosotros, con nuestra raigambre ibérica, podemos incluirnos en esta lista de grupos humanos que imitan a otros. Tenemos incluso, en nuestra conformación histórico-moral, rasgos orientales que, a partir de la ocupación musulmana de la península, pasaron a nuestra vida cultural, sin que eso implique que tengamos que incluirnos entre los grupos orientales a partir de la sobreestimación del impacto árabe e islámico, tal como advierte Stanley G. Payne respecto a la visión idealizada de la orientalización de la península. Este número pretende servir como puente entre América, rama de la civilización occidental, y el Oriente, que abarca un sinfín de civilizaciones y grupos humanos de distintas vertientes.

Aquí trabajaremos sobre impresiones, influencias, relaciones entre hemisferios, incluso interacciones de naturaleza geopolítica. No nos limitaremos a tópicos culturales o históricos, de manera que podamos ofrecer al lector uno de los números más ambiciosos de nuestra joven revista. América y el mundo oriental, un

microcosmos civilizatorio relativamente joven frente a uno milenario, mantienen relaciones que vale la pena reseñar con literatura curada y aportes inéditos de los colaboradores que acostumbran a poner una piedra sobre el edificio que es *Colombeia*.

CURADOS

Preámbulo de El Bushido

José Millán-Astray

Es muy interesante y muy ameno libro El Bushido, de Inazō Nitobe, profesor de la Universidad Imperial de Tokio, miembro de la Academia Imperial del Japón; es bellísimo estudio del alma heroica del japonés. El Bushido es el código de moral ascética de los samuráis —antiguos guerreros medievales—; su origen es antiquísimo, quizá de hace varios miles de años. Se ajusta a las virtudes del alma japonesa: caballerosa, guerrera, sencilla, de culto profundo a los antepasados y veneración religiosa a su emperador, que representa para ellos a Dios y a la patria.

El cristianismo se conoció en el Japón en el siglo XVI. Los principios de la moral cristiana no están en pugna, ni mucho menos, con el Bushido, que es anterior a Jesucristo. El Bushido se inspira en reglas de la más pura moral e iguala en su práctica, como el cristianismo, sin separaciones ni privilegios de castas ni edades. Los cuatro principios fundamentales del Bushido son:

No dejarse sobrepasar por nadie en sus ideales.
Servir al jefe supremo.
Ser fiel a los padres.
Ser piadosos y sacrificarse en bien de los demás.

Los cuatro votos que impone el Bushido son: la muerte, la fidelidad, la dignidad y la prudencia.

Las pestes del Bushido son: el sueño, la disipación, la sensualidad y la avaricia.

El camino del Bushido o la Vía de los Caballeros es: culto al honor, culto al valor, culto a la cortesía y culto a la patria, representada por el emperador.

Traduzco el Bushido limitándome a poner en castellano la edición francesa. Es homenaje de antigua gratitud a que un ejemplar de este libro me fue dedicado por el representante del Japón en España, y porque estoy profundamente convencido de que el Bushido es, como camino, vía o regla de conducta de los caballeros, un perfecto credo.

Es interesantísimo y muy provechoso libro para las juventudes de un pueblo que después de larga época de decadencia renace y quiere ser esplendorosamente grande y libre. Es eminentemente espiritualista y desprecia el materialismo grosero y sensual.

En el Bushido inspire gran parte de mis enseñanzas morales a los cadetes de Infantería en el Alcázar de Toledo, cuando tuve el honor de se maestro de ellos en los años de 1911-1912. Y también en el Bushido apoyé el credo de la Legión, con su espíritu legionario de combate y muerte, de disciplina y compañerismo, de amistad, de sufrimiento y dureza, de acudir al fuego. El legionario español es también samurái y practica esencias del Bushido: honor, valor, lealtad, generosidad y espíritu de sacrificio. El legionario español ama el peligro y desprecia las riquezas.

Asimismo, en las normas difundidas, en mi ya larga vida, de moral militar y patriótica, la basé en las sabias ordenanzas militares de Carlos III y las que emanan, como ellas mismas, del acervo de nuestra excelsa historia militar, añadiendo en parte las normas del Bushido, que transmite sus reglas por la leyenda y ordena cómo el caballero ha de vivir dentro del camino recto e invariable del honor, el valor, la cortesía, el culto a Dios y a la patria y el espíritu de sacrificio. ¡Y es tan patriótico y espiritual, tan arrogante, tan bello, tan apartado del materialismo, del egoísmo, de las

ruindades, de las cobardías, de las vilezas, de la ambicionándoos y de la envidia —ese ruin veneno que todo lo corrompe, que todo lo mancha, que todo lo entorpece—, que en él se ve el camino del soldado caballero! ¡Y canta con tanto esplendor y con tanta subliminal el espíritu de sacrificio que, con el Bushido, se confunden las normas de nuestra moral cristiana! Ha de tenerse en cuenta que Inazō Nitobe, el autor del libro que traducimos, es cristiano.

El japonés siempre fue caballeroso, militar y guerrero. Vivía tranquilo, atrasado, ignorante, sin fuerzas militares debidamente organizadas para luchar contra el enemigo exterior. Un triste día sufrió una afrenta que le infligió el extranjero. En lo íntimo de su alma nacional reconoció su debilidad militar, que exasperó su espíritu guerrero ancestral, y desde aquel momento decidió emprender un camino de marcha difícil y penosa, de trabajo y de sacrificio, para llegar a ser un pueblo fuerte y, por lo tanto, virtuoso y guerrero. Era el año 1855, y estamos en el año 1941. Todos sabemos dónde está hoy el Japón, con su fuerza y su pujanza y el papel preeminente e importante que ocupa hoy en el mundo. Pues todo eso es principalmente debido a la práctica del Bushido o Camino de los Caballeros.

Es el Japón un alto y deslumbrante ejemplo de camino a seguir por el pueblo, que atesorando en su alma las condiciones más puras de la religión cristiana y de la caballerosidad y el valor heroico, hubo de caer en el envilecimiento por olvido de esas virtudes, y dejándose seducir por el materialismo recibió la afrenta y el pisoteo del enemigo, y que desde aquel momento quiere renacer y renace para ocupar el puesto que la voluntad de Dios, sus propios méritos y virtudes y su historia le conceden, utilizando para llegar a ello el camino de la moral cristiana, del honor del valor, y principalmente, el del sacrificio —que es opuesto al del beneficio personal—, ya que sin sacrificio no puede haber ni honor, ni valor, ni religión, y por lo tanto, ninguna clase de adelantos, ni menos de grandezas.

No os cansa más el traductor. Este saludo de proemio no es

más que una cortesía en reverencia al Japón caballeroso, a Inazō Nitobe, el autor de tan bellísimo libro, y a vosotros, los que vais a leerlo, traducido a la lengua de Cervantes por vuestro servidor.

Inazō Nitobe, *El Bushido: El alma de Japón*, trad. José Millán-Astray (Madrid, 1941), pp. 7-13.

Mensaje del caudillo a los países árabes

Francisco Franco Bahamonde

En los momentos en que, haciendo honor a vuestra invitación, mi ministro de Asuntos Exteriores, al frente de una Misión extraordinaria, sale para vuestros países, quiero expresaros mi sentimiento porque las tareas de gobierno y de dirección de la nación no me hayan permitido el ausentarme para realizarlo yo personalmente.

Al correr de estos años he visto con satisfacción cómo se han estrechado los lazos que vienen uniendo a nuestros pueblos después de siglos de convivencia, que dejaron en nuestra Patria huella profunda de aquel pasado común que se acusa todavía en la grandeza de los monumentos de aquellos siglos de brillante cultura, que culminó en el Califato de Córdoba con su floración de sabios, artistas y poetas, admiración del mundo de su tiempo, y que superando diferencias, enorgullecen, por igual, a árabes e hispanos.

Asistimos nuestra generación a un paralelo resurgir de los pueblos árabes e hispánicos, en contraste con la decrepitud de otros países, y España, en el estrecho de las comunicaciones, en el campo en que un día chocaron las civilizaciones y los pueblos, en una indiscutible floración de juventud unida a unos y a otros por vínculos de sangre y siglos de historia, se ofrece hoy como lazo de

unión a los pueblos que en un ímpetu juvenil renacen a una nueva vida.

La espiritualidad, la tradición y el sentido religioso que siempre ha caracterizado vuestra vida y que conserváis como la más estimada joya en vuestros hogares, son comunes a los que, como nosotros, amantes de su fe y de sus tradiciones, venimos defendiendo, en este espolón occidental de la vieja Europa, la espiritualidad y el sentido religioso de la vida.

La amenaza que el materialismo ateo representa para todos los pueblos creyentes acerca evidentemente a los que ponemos esta espiritualidad y los conceptos trascendentes de la vida por encima de los bienes materiales y estamos dispuestos a cerrarle el paso a ese materialismo grosero, destructor de las esencias vitales de los pueblos. Contra esta amenaza se levantó un día nuestro Movimiento Nacional, considerado entre nosotros como una verdadera guerra santa, y que la sensibilidad exquisita del pueblo marroquí supo comprender al unir voluntario su sangre a la nuestra en la defensa de una espiritualidad y un sentido trascendente de la vida peligrosamente amenazados.

A reforzar este vínculo de tradición e historia, de pensamiento y de afectos, de anhelos comunes de vida en paz en un mundo mejor, os envía España esta Misión extraordinaria que, a la par que testimonie a vuestros Jefes de Estado y hombres de Gobierno la expresión de gratitud de la España nacional por la digna actitud que, en su defensa y en la de la justicia, mantuvieron en el campo de los debates internacionales, os lleva, con la expresión de nuestro cariño, el deseo de conocer la intimidad de vuestro pensamiento y de vuestras necesidades que nos permita en el futuro el estrechar más nuestras relaciones en el campo de nuestros ideales y de nuestros comunes intereses.

Altos y levantados son, como veis, los móviles de la visita de mi ministro a las naciones árabes, como claros y limpios sus fines y objetivos; que si en el orden político no puede negarse su alcance y trascendencia, acusan la nobleza y rectitud de sus fines, constructivos, equitativos y justos en servicio de lo que a todos

conviene y a nadie hostiliza. En esta hora de descomposición social, en que la unidad del género humano amenaza romperse, España, que en las encrucijadas más graves de su historia ha respondido siempre a su misión civilizadora, está también ahora dispuesta a brindar al mundo ejemplos de comprensión y de colaboración internacional desinteresada y generosa.

Y así como su alianza con Portugal constituye para los países un modelo de buena vecindad, y su inteligencia con las naciones de nuestra estirpe la lleva a formar con ellas, en el concepto de la Hispanidad, una verdadera familia de pueblos, así también se halla preparada a estrechar sus vínculos en el área de sus ideales y de sus comunes intereses con el mundo árabe, pues sabe bien que en su corazón, por alcurnia histórica, por parentesco racial y, sobre todo, por su afinidad en el campo del espíritu, los españoles tienen siempre un puesto, del mismo modo que los árabes lo encontrarán siempre en el nuestro, tanto como en el que más, en el de su Caudillo, que os saluda y envía la paz con loor a Dios.

«Mensaje del caudillo a los países árabes», *El Adelanto*, 5 de abril de 1952.

Discurso de recepción al rey Faisal de Arabia

Francisco Franco Bahamonde

Majestad: Si es grande la honra que nos dais al venir a España, grande es también nuestra alegría al recibiros. Siempre que nos visita un amigo árabe, un amigo que venga de esa vasta comunidad de pueblos que se extiende desde la misma frontera marítima del sur de España, desde la más inmediata vecindad nuestra, hasta las lejanías del Oriente, el corazón de los españoles siente un gozo especial, un estremecimiento de amistad fraternal. Pues esa visita pone en pie, en la memoria de España, una larga y densa era de casi ocho siglos, durante los cuales árabes y españoles lucharon y convivieron, batallaron y se amaron, se conocieron y se fundieron hasta hacer de este período uno de los capítulos más hondos y fecundos de nuestra historia.

No necesito, señor, recordaros que si en el mundo hay un país, fuera de la comunidad árabe, en donde la tierra esté poblada de ciudades, villas y aldeas con nombres que tienen su origen en vuestra lengua; en donde el paisaje esté lleno de montañas, de valles y de ríos a los que llamamos con palabras de, clara eufonía árabe; en donde el perfil de las ciudades se adorne frecuentemente con la gracia de las almenas de una alcazaba, o con la elegante traza

de un alminar de ladrillo rosado; en donde la historia de su cultura esté repleta de nombres de poetas, de filósofos, de astrónomos o de matemáticos hispanoárabes que llevan apellidos de nuestras ciudades andaluzas; en donde la lengua posea millares de vocablos de origen árabe; en donde las artes y las artesanías están enriquecidas de enseñanzas y recuerdos árabes, ese país afortunado es España.

Vais a comprobar esa historia al contemplar los códices árabes de la biblioteca de E'l Escorial, o los jardines de la Alcazaba de Málaga, o la maravillosa arquitectura de la Alhambra de Granada, o las columnatas, arquerías y bóvedas de la Mezquita de Córdoba, una de las joyas del arte hispano-árabe, o la esbeltez de la Giralda de Sevilla, hermana de la Kutubia de Maraquex o de la Torre Hassán, de Rabat.

Solamente quería resumir esa herencia histórica, que constituye uno de los caracteres más originales y exclusivos del ser de España, recordando que Vuestra Majestad se encuentra hoy entre nosotros, viviendo unas horas en la única capital del mundo occidental que lleva un nombre de origen árabe: Madrid, el viejo Magerit medieval, en el que, a pesar de ser una ciudad occidental profundamente transformada a lo largo de su historia, sin ninguno de los grandes tesoros que adornan nuestras ciudades andaluzas, sus buenos conocedores pueden aún advertir en ella los últimos recuerdos o reliquias de la secular presencia árabe entre nosotros o de las duraderas influencias de lo que consideramos como una cultura común.

Tan entrañables y cotidianas realidades de la vida española nos hacen considerar vuestra visita no sólo *como* un honor, sino también como un acontecimiento familiar. Nuestra alegría se rodea hoy, además, de una emoción especial, pues tenemos con nosotros al Rey de la Arabia Saudí, es decir, al soberano de un pueblo que habita en la tierra que es cuna del Islam, crisol en que se fundó la espiritualidad de una inmensa comunidad cuyo vínculo es, precisamente, el de la creencia religiosa.

Nosotros contemplamos desde aquí a vuestro país no solamente como a la tierra venerable que alberga a vuestras ciudades sagradas—una de las cuales, Medina, tiene un nombre que es también tan español—o que fue el solar de vuestros lejanos antepasados que un día vinieron a España, sino también como un lugar en donde la espiritualidad árabe ha sabido ponerse en marcha hacia la acción, buscando el bienestar y la elevación de su pueblo. Pues, como un día—el 29 de mayo de 1963—-dijisteis en un discurso en La Meca, «la fe quiere decir al mismo tiempo creencia y acción». Y con fe estáis trabajando para abrir a vuestra patria un ancho horizonte lleno de posibilidades, en esta hora en que todos los pueblos de la comunidad árabe sienten avivada la conciencia de su destino en el mundo actual, mundo que busca, a veces dolorosa mente, el camino de la paz, del bienestar y del entendimiento entre todos los hombres.

España ve con admiración la obra de desarrollo y progreso que está llevando a cabo el pueblo saudí desde que lo tomó en sus fuertes manos vuestro egregio padre, el gran Abdul-Aziz Ibn Seoud, hasta hoy, en que, bajo vuestra sabia guía, sigue avanzando hacia el cumplimiento de sus altos destinos.

Difícilmente se podría encontrar en el mundo un país que contemple ese espectáculo con una mayor solidaridad, verdaderamente familiar, como la que España siente hacia vuestro pueblo, hacia todos los fraternales pueblos de la comunidad árabe.

Es este sentimiento el que nos ha llevado, con gran satisfacción por nuestra parte, a colaborar en algunos programas de desarrollo económico o cultural de países de dicha comunidad, y hoy podemos ver con alegría que España es punto de atracción de una corriente cada vez más fuerte de estudiantes de naciones árabes que vienen aquí no sólo a continuar o ampliar sus estudios, sino a reencontrarse con una de las fuentes más ricas de su cultura histórica.

Permitidme, señor, que en testimonios de esta solidaridad, al tiempo que os damos de nuevo la bienvenida, agradecemos la honra de vuestra visita y ofrecemos nuestra hospitalidad mejor,

haga también mis votos más fervientes por la más grande felicidad del pueblo saudí y por vuestra ventura personal.

Julio Cola Alberich, «Diario de acontecimientos referentes a España durante los meses de octubre y noviembre de 1965», *Revista de política internacional*, n.º 82 (1965), pp. 117-119.

Españoles y rusos

La misión de España

Walter Schubert

España no es el órgano de la cultura prometeica como no lo es Rusia; es su contraria, abiertamente o en secreto. De ahí que España no pueda ser representante del Occidente moderno frente a Rusia. Más bien se encuentran como aliados los rusos y los españoles, siendo la Europa actual su enemiga común. En el choque del Occidente y del Oriente España, con su cuño fuertemente oriental, lucha por el mundo de sentimientos y creencias del Oriente. Se encuentra frente a Europa. Inasequible como un castillo. Si Rusia, también inasequible, es el reino situado entre Asia y Europa, España es el reino enclavado entre Europa y África. ¿Qué somos nosotros en relación con Europa? Este es el problema del destino no solamente para los rusos, sino también para los españoles. A esta cuestión dedica Unamuno sus *Ensayos*. Ambas naciones rozan la cultura prometeica, sin sumergirse en la misma. Mientras lo restante de Europa podía desarrollarse libremente, los españoles y los rusos gemían bajo el yugo extranjero. En lucha contra los infieles —aquellos contra los moros, estos contra los tártaros—, hubieron de conservar y poner a prueba su fe cristiana. Casi al mismo tiempo quebrantaron la esclavitud. En 1480, se niega Iván III a pagar el tributo al kan tártaro; en 1492, termina Fernando con la reconquista de Granada

la época de la Reconquista. Rápidamente crecen ambos pueblos en amplitud inmensa y fundan reinos de extensión insólita. Y, por fin, la marcha triunfal del mundo prometeico llega a ser fatal para ambos. Ciertamente, logran rechazar la irrupción napoleónica. Precisamente son españoles y rusos los primeros que por un amor vehemente a la libertad infligen duros y crueles golpes a las huestes francesas. Mas, a la larga son impotentes contra las ideas de 1789. El virus destructor del escepticismo moderno y de la aversión a la fe va inculcándose más y más profundamente en su alma; el siglo XIX llega a ser para ambos una época de revolución incubada. Los primeros síntomas de la tensión interior coinciden otra vez en la misma época, casi en el mismo año: la revolución liberal de Riego fracasa en 1820; el motín de los decabristas rusos en 1825. El desenlace es la guerra civil, el año 1918 en Rusia, el 1936 en España, entre unas convulsiones cuya vehemencia descubre un abismo de tormento interior y sobrepuja a todo cuanto estaba acostumbrada a ver Europa en este orden. En ambos casos se trata del choque entre lo gótico innato del alma y la intrusa cultura prometeica; es la decisión grandiosa y cruenta de la lucha entre el espíritu del paisaje y el espíritu de la época.

El *paisaje español*, exceptuando las fajas costeras, es una llanura quemada por el sol, con unos oasis de extraordinaria hermosura, una planicie interminable que por su amplitud fue comparada con las estepas de Rusia, y hasta con los desiertos del Asia central. La comparación cuadra especialmente a Castilla, a la cual se debe —y no a la encantadora Andalucía— el alma española. El ambiente del paisaje castellano —como de fantasmas —, con sus fulgurantes fenómenos de luz, conduce al habitante más allá del horizonte del mundo, le lleva a lo infinito, a la cercanía de lo sobrenatural. Hace palidecer lo temporal y lo muestra como un reflejo mate de Dios. Comunica a la vida un tono sacro. En este paisaje, que con su amplitud ensancha la mirada y el alma, solo puede crecer, como en las estepas rusas, un hombre de sentimiento universal; y la cultura por él formada solo puede ser una cultura del fin. Sus notas características resaltan con tanto

mayor relieve en el español, cuanto más se entrega este, sin reserva —como el ruso— al espíritu de su paisaje. Cuatro quintas partes de la población viven en el campo. Son campesinos y siguen siéndolo hasta en las ciudades. En Sevilla, una ciudad con un pasado de tres milenios, solo se ven labriegos por las calles. La cultura española no es cultura de ciudad, como no lo es la rusa. Los fenómenos auténticamente urbanos del capitalismo y de la retórica son extraños. El español es más silencioso y más parco en palabras que cualquier otro meridional. Propio de la cultura del fin es el silencio.

Dios solo. Esta es la sabiduría fundamental de España: Dios y el alma; todo lo demás es nada. El espíritu español, como el ruso, es el punto por donde han de irrumpir los poderes suprarracionales, que lo llenan de fervor y de sombras. Aclimatación en lo eterno; tal es la perspectiva, desde la cual —por encima de todas las diferencias de estirpes— podemos hablar del español. Vive, consciente o inconscientemente, a la vista de la eternidad. Conmovido siente la verdad, la realidad de Dios y la inconsistencia del mundo, que es un «sueño». El rasgo fundamental de su alma es la religiosidad. De ahí que ni la antigua Roma, a pesar de una dominación de quinientos años, ni pudiese llegar a ejercer una influencia duradera sobre España, ni la Reforma alemana, al chocar con los españoles, rebotase tan impotente como al chocar con los rusos. Tampoco cuajó el Renacimiento italiano; apenas rozó al español. ¡Ni Botticelli ni Maquiavelo! Problemas referentes a la forma nunca han podido llenar el agitado ánimo español; y el cinismo de Maquiavelo le repugna. Frente al teórico florentino de la política fueron precisamente reyes españoles —señores de la tierra en el siglo de oro de España— los que suministraron la contradoctrina española, tomando sus decisiones, por decirlo así, ante los ojos de Dios, dispuestos al más riguroso examen de conciencia. (Una lección para la humanidad: tuvieron éxito, todo el tiempo que así obraron).

El progreso técnico no le agrada al español. «Que inventen

ellos», gritó Unamuno a su pueblo. Yo me siento «con un alma medieval, y se me antoja que es medieval el alma de mi patria; que ha atravesado esta a la fuerza por el Renacimiento, la Reforma y la Revolución [de 1789], aprendiendo, sí, de ellas, pero sin dejarse tocar el alma, conservando intacta su herencia espiritual de aquellos tiempos que llaman caliginosos». Los españoles no son un pueblo moderno —no lo son más que los rusos— ni pueden serlo: por eso cree Europa poder reírse un poco de la España atrasada como de la Rusia rezagada. Estas notas —que ahora se destacan en tono de vituperio— serán un día timbre de honor para ambos pueblos.

La época gótica habría sido la más viable para el alma española. Pero ¡qué fatalidad!: mientras iba desplegándose el eón gótico, España sufría bajo la opresión de los árabes, y cuando, finalmente, recuperó la libertad, el gótico estaba ya en la agonía. Aquí tenemos el motivo más profundo por el cual España, en el estrecho linde de la época gótica y la prometeica, subió con la rapidez del rayo —en cuanto sacudió el yugo extranjero—, y volvió a ascender a su altura después de unos pocos decenios. Únicamente pudo florecer el alma española mientras estaba vivo el arquetipo gótico —últimamente en el barroco, en la época de la Contrarreforma—. Fenecen sus grandes posibilidades juntamente con la época gótica.

Se ha hablado del cristianismo innato de los rusos, y también —con no menos derecho— del catolicismo innato del español. La religión católica, según Madariaga, es el corazón de la cultura española hace veinte siglos. El intento de explicarse este catolicismo inconsciente se ve en Unamuno. Religiosidad es lo que inunda toda la vida española, especialmente el arte. Nada hay más íntimo que la mística española: Teresa de Ávila, Juan de la Cruz..., o la pintura barroca española. ¡Cómo pintaba Zurbarán la ascesis y Murillo los éxtasis! En humanidad, levantada sobre sí, respira la dicha etérea del alma totalmente unida con Dios. La arquitectura religiosa se desarrolló ricamente, mientras que la profana se atrofió. El teatro apenas se alejó de los orígenes

religiosos de la tragedia, y siempre volvía a los mismos, sin constituirse en «instituto moral». En ninguna parte pudieron fundirse el escenario y el templo en una unidad tan firme, hoy apenas concebible, como en España. El drama era la exposición mímica de la Sagrada Escritura; por esto lo fomentaba vivamente la Iglesia. En las escenas favoritas del público, ávido de funciones teatrales, figuraban siempre las representaciones de milagros, martirios y conversiones. Calderón, el clásico del escenario español, dramatizaba con preferencia ideas tomadas del caudal religioso. Era autor, director de teatro y sacerdote. Hasta en torno del Estado y la política soplan un aliento religioso. Durante el reinado de la Casa de Austria, la monarquía española —como la rusa en tiempo de los Romanov— se aproximaba a la teocracia.

El hombre religioso no vive de la pura razón. «Santa Teresa vale por cualquier instituto, por cualquier *Crítica de la razón pura*». Con esta frase rechaza Unamuno a Kant, que cuadra tan poco a los españoles como a los rusos. Sed de inmortalidad, nostalgia del mundo sobrenatural, es para el español, *más allá de todas las razones*, la fuente de energías que alimentan su vida y su cultura.

Hay que ganar la vida, que no fina,
sino en razón o contra ella.

Así termina un soneto de Unamuno.

El hombre de la cultura del fin no atiende a lo finito. Ante sus ojos se deshace la realidad en niebla. De esta atmósfera de sueño proceden en la pintura rusa las fantasías demoníacas de Vrúbel, y en la pintura española las figuras excesivamente alargadas del Greco, el griego que se hizo toledano. De este mismo mundo de sueños salen el *Don Quijote*, el poema clásico de España, y *El idiota*, la novela más rusa de Dostoievski. Don Quijote y Mishkin son hombres que se arraigan firmemente en el suelo de un mundo distinto; pierden la realidad y no saben ya moverse en ella. Aquel es un loco, que con la más pura intención comete las peores

sinrazones, el Caballero de la Triste Figura; este es exótico desmañado, que hacen objeto de sus maliciosas sonrisas las hijas del general Epanchin. El tipo opuesto a ambos es el hombre norteño, hombre de éxitos y hazañas. Como hombre de la cultura del fin, el español no pone su corazón en los bienes de la tierra. Juan de la Cruz amonesta:

Cuando reparas en algo,
dejas de arrojarte al todo.

Por esta postura fundamental hay que explicar el hecho de que el incendio de Moscú solo tenga su similar —aunque en formato más reducido— entre los españoles: la defensa de Zaragoza en 1809. Su grandioso desprecio de los bienes llamó a la atención de los enemigos de España.

Porque el español siente a lo religioso, es *hombre sin normas*. Deja al cielo las preocupaciones por las cosas de la tierra. Según Ortega y Gasset, el pueblo de Europa más reacio a reglas. El drama español desprecia —a diferencia del drama francés— las reglas de la unidad de lugar y tiempo. La fantasía floreciente no consiente una estructuración rígida. Por el mismo motivo se inclina el español a la anarquía; se siente atraído —como en las escenas de Bakunin— al socialismo anárquico, no al dictatorial. (De ahí el significado político del ejército como uno de los factores que velan por el orden interior.) De la falta de reglas a la falta de mesura; el estado anímico del medio. Es maximalista, sin zona templada. De exigencias absolutas. No consiente compromisos. Siempre oscila entre extremos, entre absolutismo y anarquía, entre santidad y barbarie, entre Dios y el caos. Desmesurada es la sed de amor de don Juan, desmedido es El Escorial en la elección de sus proporciones estructurales y en el amontonamiento de sus materiales de construcción, erupción petrificada de un querer ciego, furioso. El español, como el ruso, tiene una fuerza elemental, mas no disciplinada. Vehemencia, θυμός, no disciplina.

También entre lo social le falta al español —como al ruso— la

niveladora *pieza de en medio*. Hay una desproporción entre la «élite» y la masa. Faltan los intermediarios entre los de arriba y los de abajo. Frente a una delgada capa dirigente, de alta formación, con sus latifundios, se encuentra una masa indiferente. Es demasiado débil el grupo social de en medio, que pueda recoger fuerzas de abajo y dirigirlas hacia arriba, para disminuir la capa inferior y llenar la superior. Consecuencia de ello es que España —como Rusia— no tuvo en la Edad Media sistema feudal, en cambio hasta los tiempos modernos ha habido en ella un fuerte analfabetismo. Las diferencias que existen en la trabazón de la sociedad pronto se reflejan en las deficiencias de la trabazón psíquica.

Los hombres que viven ante el acatamiento de Dios —¡y solamente ellos!— son capaces de sentir fraternalmente. De ahí que en España como en Rusia haya una *fraternidad* verdadera. También en España son sentidas como verdades vivas las fórmulas de «iguales ante Dios» o «hermanos en Cristo». Ante la instancia suprema, divina, todos: el monje, el mendigo, el soldado, el hidalgo, el grande y el rey tienen la misma dignidad: la del alma llamada a la eternidad. Esta dignidad metafísica es la gloria del español. La jerarquía social deja intacta esta dignidad. El caballero se sienta en la taberna junto al vagabundo, el aguador va junto al rey, acompañando al Santísimo Viático. Felipe II, procurando no llamar la atención, se arrodilló junto al campesino, que por equivocación se había sentado en el banco del rey. A todos, al mozo de cordel como al arzobispo, se les habla diciendo: «Señor». El título que se da al rey en los preámbulos de las leyes, es, sencillamente, «Señor». Nos encontramos ante el mismo democratismo auténtico que dio origen en Rusia a la costumbre de llamarse por el nombre de pila y el del padre. No se subrayan el título y el orden —que distancian a los hombres—, sino la común dignidad humana. «Si no puedo ser filósofo —confiesa Jaime Balmes, el mayor pensador español del pasado siglo— sin dejar de ser hombre, dejo la filosofía y me voy con la humanidad». Recibir limosnas no es humillante en España como no lo es en Rusia,

porque también el pordiosero tiene su dignidad; le brinda al rico la feliz coyuntura de poderse mostrar cristiano. Solamente en un pueblo de sentimientos fraternales pudo llegar a la madurez el pensamiento de solidaridad proclamado por Dostoievski. Este pensamiento fue expresado también en España, independientemente de los rusos. Unamuno habla de la general conculpabilidad de los hombres e invita al individuo a cargar sobre sí, como cosa propia, la culpa general de la sociedad, que sobre todos pesa. ¿No se recuerda la Sobornost rusa al leer en Unamuno que la casa del Señor es la más santa por ser el lugar de la queja común? Esto significa que solamente el hombre de sentimientos fraternales encuentra el camino que va hacia Dios; pensamiento igualmente caro a rusos y españoles.

El español, se dice, es individualista; y lo prueba su inclinación a la anarquía. Exacto; pero el individualismo español no ha de confundirse con el individualismo germánico. El ideal español de la persona se funda en base cristiana y no suprime el pensamiento de fraternidad. ¡Cómo defendía Teresa este personalismo cristiano contra el culto pagano que el Renacimiento tributaba a la persona! El español ama la libertad personal por amor a la eternidad, no por amor al medro terrenal. Busca la propia santificación, no el propio encumbramiento.

Cuanto dijimos respecto del ruso, *hombre de alma,* sobre un modo de pensar (pensar de expresión, mirada universal) y su forma de pensar (pensar abierto), puede aplicarse también a los españoles. En su vitalidad fuerte, original, dan al alma la primacía incondicional sobre la cosa. En el arte prefieren dar expresión al mundo interior que copiar el mundo exterior. Para ellos el hombre es en primer lugar un ser que siente; y solamente después, un ser que piensa. «Otros pueblos nos han dejado, sobre todo, instituciones, libros; nosotros hemos dejado almas», exclama Unamuno. Muy pronto dio España exquisitos conocedores del alma: Teresa, Juan de la Cruz. Las investigaciones de este sobre la sequedad del alma (siccitas), en que se agota el sentimiento creador, son todavía hoy objeto de estudio para la psicología. El

análisis y la sistematización no cuadran al español. Este considera que el símbolo, el sueño y la poesía son formas más adecuadas para expresar la verdad. En los anales de las ciencias exactas no se consignan grandes nombres de españoles. Tampoco tiene España filósofos. Sus mentalidades de primera fila hasta Unamuno y Ortega y Gasset son poetas o ensayistas. Sus obras tienen más parecido con el romance que con el escrito científico de especialización. No es la filosofía de escuela la que contiene el caudal espiritual español, sino la poesía, la mística y la sabrosa vida popular. La forma de expresión típica en España es el romance. Su secreto está en comenzar *ex abrupto*, terminar de un modo sorprendente, y conservar la apariencia de fragmento, que solamente en la emoción del poeta o del oyente puede ser saboreado como un todo acabado. En el estilo del romance hicieron sus cuadros Velázquez, Zurbarán, Murillo, de un modo impulsivo, casi improvisado. Por doquier tropezamos con el espíritu del fragmento, lo mismo que en suelo ruso. El alma entregada, que no se apega a las particularidades, sino que —siendo ella misma indivisible— busca el todo, desprecia el sistema y la metodología; al vuelo de su pensar rapsódico roza la meta de su nostalgia universal. Con esta postura fundamental el español es sensible para los valores femeninos. El culto mariano cundió en España y tomó allí tal incremento en el siglo XVII que la Madre de Dios casi parecía que iba a eclipsar a su propio Hijo. ¿Podemos considerar simple casualidad el que precisamente en España la cláusula del derecho hereditario de la ley sálica no estaba vigente, de modo que el trono podía ser heredado también por línea femenina?

Con la época prometeica empieza *la tragedia española*. A la vista de la cultura moderna, con sus éxitos cada vez más brillantes en el campo técnico, el español empieza a dudar de su propio ser y del valor del mismo. Espasmódicamente, pero en vano, defiende la religiosidad innata contra la embestida materialista de los nuevos tiempos. Su alma llega a enfermar. Tal es el destino trágico, pero inevitable, del hombre de la cultura del fin en una

época del medio. Así la psique española recorre el camino del alma rusa. Es mesiánica mientras espera poder salvar este mundo para el mundo sobrenatural; y se torna nihilista en cuanto pierde esta esperanza. Pronto se sienten *ambientes apocalípticos*, el anhelo de ver el final del mundo. Una de las representaciones artísticas más renombradas que muestran la visión del ocaso del mundo procede de España. Al final del siglo VIII, el monje Beato, huyendo de los moros, compone entre las montañas asturianas un comentario del Apocalipsis, que luego es copiado de convento en convento, y enriquecido con variaciones siempre nuevas de miniaturas que tienen por tema único el fin del mundo.

Porque se desean catástrofes, se las prevé. Mientras la cultura prometeica va acercándose a su punto culminante, anuncia Donoso Cortés, en una carta dirigida al cardenal romano Fornari, las conmociones apocalípticas:

> Su orgullo ha dicho al hombre de estos tiempos dos cosas, y ambas se las ha creído: que no tiene lunar, y que no necesita de Dios; que es fuerte y que es hermoso; por esto le vemos engreído con su poder y enamorado de su hermosura... Descartado así todo lo que es sobrenatural..., el hombre... convierte sus ojos hacia la tierra y se consagra exclusivamente al culto de los intereses materiales. Esta es la época de los sistemas utilitarios, de las grandes expansiones del comercio, de las fiebres de la industria, de las insolencias de los ricos y de las impaciencias de los pobres. Este estado de riqueza material y de indigencia religiosa es seguido siempre de una de aquellas catástrofes gigantescas que la tradición y la historia graban perpetuamente en la memoria de los hombres. Para conjurarlas se reúnen en consejo los prudentes y los hábiles; el huracán, que viene rebramando, pone en súbita dispersión a su consejo y se los lleva juntamente con sus conjuros... Entre la verdad y el error no hay medio

> ninguno, entre esos dos polos contrarios no hay nada, nada, sino un inmenso vacío.[1]

Esto fue escrito en 1852. En el mismo año y con la misma convicción compuso Kireievski su escrito intitulado *Del carácter de la formación de Rusia en relación con la formación de Europa*. Españoles y rusos son los primeros que hablan del fin del hombre prometeico; y lo hacen con cierta fruición, y se relamen con el pensamiento de que es inevitable su ocaso.

Cuanto más dolorosamente se siente la ruptura entre ambos mundos, tanto más trágico se torna el sentimiento de vida del español. El filosofar de Unamuno es un solo monólogo sobre *el sentimiento trágico de la vida*. De un oscurecimiento apocalíptico salió ya la Inquisición. Fue la respuesta española al principio de un eón no español. Fue el último y grandioso intento de reconducir Europa a viva fuerza al camino recto. Con los medios del nuevo tiempo trabaja por los ideales de los tiempos antiguos; es una especie de juicio universal en manos de los hombres.

En el umbral de la época prometeica el español, herido mortalmente en su sentimiento universal, lucha por la unidad de la comunidad cristiana hasta llegar al delito público. Cuanto más inútil parece la lucha, tanto más inerme cae víctima del ateísmo. Y cuando el hombre de la cultura del fin se torna ateo, se hace nihilista, se subleva contra Dios y el mundo. No pasa indiferente delante de las iglesias, sino que las incendia. Solamente en Rusia y en España vio el mundo la profanación organizada de los templos. Solamente estos dos pueblos peligran hace un siglo de descomponerse en bandas de nihilistas. Tienen de común la violencia con que destruyen lo antiguo para poner en su puesto algo nuevo o... nada. Hay un *nihilismo español* como hay un nihilismo ruso y como no lo hay en ninguna otra parte. Es la forma en que pecan los servidores desesperados de Dios. Indica el

1. Juan Donoso Cortés, *Obras*, ed. Juan Manuel Ortí y Lara, 4 vols. (Madrid, 1903-1904), II pp. 389, 394. (N. del E.)

término de un camino que de la melancolía conduce al furor y a la locura. Con salvaje destrucción se descarga el dolor universal de centurias, el dolor de las culturas del fin, por tener que vivir todavía en el mundo, en una nada. Conduce a la proximidad íntima de la muerte. De ahí la predilección del español por la calavera como símbolo, el placer que siente en las danzas fúnebres y parentaciones —especialmente grandiosas a raíz del fallecimiento de Carlos V—, el grito de «viva la muerte» que recuerda el «vive la mort», de Herzen. A la muerte dedica Felipe II El Escorial, el edificio más grandioso que hay en suelo español. Apenas hay un epitalamio en que no se recuerde la muerte. Porque el sufrimiento nos acerca a la muerte y a la redención, arde el español —como el ruso— en afanes de sufrir. Martirio es el ardoroso anhelo de Cipriano en *El mágico prodigioso*, de Calderón. La Madre de Dios, atormentada, martirizada, privada de su Hijo, llega a ser el tema favorito del arte. María, llena de dolor, y no la Mujer hermosa con el Niño, es la *Madonna* española. El hombre de la cultura del fin mira el mundo como una nada. Mientras sigue creyente, tras la nada se abre para él la eternidad. En cuanto pierde la fe, tras la nada del mundo ve abrirse las fauces de... la nada absoluta. La respuesta del alma a esta visión es odio y horror.

Dos artistas señalan en la historia de sus respectivas naciones el punto en que el mesianismo degenera en nihilismo: Goya y Vereshchaguin. Surgen en la misma etapa de enfermedad de sus pueblos. Son realistas según la forma, pero nihilistas según el contenido de sus obras. Ambos tratan todavía temas religiosos. Pero es en estos donde más flojos son. Cuando representan la muerte y el asesinato son maestros. Goya pinta el fusilamiento de unos rebeldes españoles, Vereshchaguin el ahorcamiento de unos nihilistas rusos, la crucifixión de antiguos mártires cristianos, la matanza de cipayos indios. A los horrorosos *Desastres de la guerra* de Goya (1809), corresponden las ilustraciones de la guerra balcánica de Vereshchaguin (1877). Sueños tan diabólicos como los de Goya solo podían germinar en otro cerebro,

nihilísticamente desolado, el de un ruso. ¡Qué ocurrencia!: ¡representar una mujer que arranca un diente a un ahorcado! (Un tema que parece tomado de una novela de Andréiev.)

Cuando el hombre de la cultura del fin pierde a Dios, lo pierde todo. Entonces ya no les es dado instalarse sobre la tierra. Se encuentra ante esta disyuntiva: jerarquía o anarquía. (*Anarquía o jerarquía* es el título característico que Madariaga escoge para uno de sus libros sobre España). Cuando no era ya la fe el centro de la vida española, sino que lo eran la violencia, el poder por amor al poder, el oro, la vida holgada, empezó a desmigajarse el dominio español. Una cosa tras otra fue perdiéndose todo: los Países Bajos, Milán, Nápoles, las colonias americanas, hasta que, finalmente, por los movimientos de libertad vasco y catalán penetró el particularismo en la península ibérica. El desmoronamiento corre parejas con la secularización. Cuanto más profundamente se ve metida España en el eón prometeico, tanto más va perdiendo su poder, tanto más dolorosamente ha de sufrir, tanto más penosa es la impresión que produce de ser una nación envuelta en noche oscura.

El pensamiento nacional español está más cerca del ruso que cualquier otro. Consiste en difundir el cristianismo y defender la unidad de la fe cristiana. Como hombre del sentimiento universal, el español no se detiene en las fronteras de su propio país. En cuanto se logró la unidad mediante la unión de Castilla y Aragón, España dirigió la mirada hacia fuera, al mundo. El concepto español de la comunidad no es la nación o la *civitas*, sino el todo, el universo, el concepto más amplio que pueda formarse en la conciencia humana. En su idealismo religioso se fija objetivos ecuménicos, y —sintiéndose soldado de Dios— hace política mesiánica, llamada a instaurar sobre la tierra la fraternidad mundial. Ya en la unión de Castilla con Aragón se subrayó la tendencia hacia el mundo de la fe. Carlos V, el primer gran europeo, sentíase llamado a salvar la unidad cristiana. Todas las veces que la sustancia cristiana se vio amenazada en Europa, levantáronse los españoles para defenderla: Domingo, Ignacio,

Teresa. Isabel impuso a los colonizadores el deber de ganar almas para Cristo en las nuevas tierras que acababan de ser descubiertas. La base jurídica de las conquistas coloniales era la misión religiosa de convertir. También la Armada debe su origen a un impulso religioso. Fue equipada para la recatolización de Inglaterra.

La amplitud de su espíritu hizo de España la primera nación que logró la unidad y la primera que concibió como idea la política mundial. En la Europa moderna fueron los españoles los primeros que pensaron de un modo internacional. Partiendo de la teología, fundaron el dominico Francisco Vitoria (1486-1546) y el jesuita Francisco Suárez (1548-1617) la ciencia del derecho de las gentes; ellos vieron en cada pueblo un miembro solidario de la comunidad natural y universal de los pueblos. *Res publica totius orbis*. El *Orbis* político como realidad es una idea española.

Como enemigo de las normas, el español no se siente inclinado a la centralización. El Imperio español, aun en la época de su mayor extensión, era una multitud de reinos con libertades regionales determinadas. Mas no ocurre lo mismo en la cuestión de la unidad eclesiástica. En este punto el español es inexorable. Porque en este punto no se trata de simples cuestiones de organización, sino de conservar pura la sustancia universal de lo religioso. Por ser la Iglesia el reflejo de Dios en esta tierra, no puede haber más que *una sola* Iglesia. La formación de sectas es politeísmo. Cada herejía pone en tela de juicio la universalidad de Dios. De ahí el profundo odio del español a los herejes.

Entre rusos y españoles no existen tan solo semejanzas sorprendentes en la periferia de la vida, sino coincidencias en el centro del alma. Son los dos pueblos que, bajo el espíritu de su paisaje, no han podido realizar incólumes la transposición del sentimiento del todo al sentimiento de punto, de la cultura del fin a la cultura del medio. Misión de ambos es pregonar la realidad de Dios en el mundo de lo inconsistente. Deslumbrados por la imagen falaz de la civilización occidental, traicionaron su misión. Por esto hubieron de hacer penitencia ante todos los pueblos de la tierra mediante una múltiple miseria. Cuando quede cancelada la

culpa, se levantarán en el nuevo eón a una nueva grandeza, y renovarán la fe en la primacía del espíritu sobre el poder, en la primacía del alma sobre la cosa. Hace decenios escribió Unamuno: «¿No es nada nuestra mística? Acaso un día tengan que volver a ella, a buscar su alma, los pueblos a quienes Helena [el ideal del Renacimiento] se la arrebatara con sus besos». De todos modos esta es la misión de España. En otro lugar dijimos que también la misión de Rusia era devolver al mundo el alma perdida.

Cuando más va palideciendo el arquetipo prometeico, tanto más visiblemente sube España. Porque sube. Lo dijeron españoles (Madariaga, Ortega y Gasset) y no españoles (Keyserling). España ha entrado en una época de actividad espiritual como no se ha visto desde los días de Cervantes. Hay indicios de que el español actual empieza a dirigir nuevamente la mirada más allá de las fronteras de su propio país; de ahí podemos colegir el próximo resurgir de la conciencia de su misión. Van intensificándose, ante todo, las relaciones culturales entre España y la América del Sur. Solamente con la vista puesta en el puente espiritual que se tiende sobre el océano, puede medirse de lleno la importancia futura de España. En la península ibérica —y en las próximas generaciones — se decidirá no solamente el destino cultural de España misma, sino también el del continente sudamericano.

Perspectivas culturales del porvenir: En el Oriente aparece el alma rusa purificada por el dolor. Desde el Sur se adelanta la España renacida hacia el mundo viejo y el nuevo. Y desde el Occidente le llegan luces del pueblo chino al espacio prometeico. (También este desarrollo está en buen camino. Ya William James [† 1910] creyó poder comprobar que por tierras norteamericanas está en vía de formación —bajo influencias mongólicas— un nuevo tipo de hombre, de corazón más caliente). Así el hombre prometeico se ve amenazado por el Oriente, por el Sur y por el Occidente. Ojalá quedase derrotado en este triple cerco.

Walter Schubert, *Europa y el alma de Oriente* (Madrid, 1947), pp. 257-268.

ARTÍCULOS

Rusia en el imaginario político venezolano

El espíritu ruso en la Venezuela provincial

Alejandro Perdomo Fermin

Nos separarán factores étnicos, políticos e incluso geopolíticos, pero es innegable que Rusia e Hispanoamérica, o más bien las Rusias y las Españas,[1] han tenido destinos similares e incluso procesos de construcción nacional que podrían considerarse cercanos o, por lo menos, parecidos. Si bien este tema podría dar para una investigación mucho más extensa, formada y sustentada, aquí nos encargaremos de dar una introducción al asunto con las limitaciones del género literario que estamos utilizando.

Julio César Salas, etnólogo venezolano, consideraba que los caudillescos y anárquicos regímenes hispanoamericanos atrasaban tanto a Hispanoamérica que aún semejantes, en fórmulas políticas, a la Rusia de los Zares o a la Alemania prusiana, estaban mucho más atrasados, pues decía que aunque el bizantinismo político destruía a las más antiguas y sólidas instituciones políticas de los pueblos, aquellas estaban aún más desarrolladas que las

1. Cf. Francisco Elías de Tejada, *Las Españas: Formación histórica, tradiciones regionales* (Madrid, 1948); Jesús Fueyo, *La vuelta de los budas: Ensayo-ficción sobre la última historia del pensamiento y de la política* (Madrid, 1973), p. 329.

nuestras.[2] Razón no le falta, pues Hispanoamérica pasó de cabildos y repúblicas, en cierto punto del siglo XIX y parte del XX, a edificar kabilas bajo el liderazgo de un caudillo.

La gran contradicción surgía cuando clasificábamos a los caudillos, pues unos eran atomizadores, fragmentarios y disgregadores mientras otros eran cohesionadores, centralistas y aglutinadores. El liberal venezolano Tomás Lánder, lamentando el curso de los acontecimientos en la joven república venezolana, expresó lo siguiente: «Pobre Venezuela, tendrás que desenterrar las teorías de los hombres necesarios y ser regida por el mismo coloso durante muchos años».[3]

El caudillo, diría Vallenilla Lanz en su *Críticas de sinceridad y exactitud*, que se mostraría creador de la nacionalidad y del Estado.

> En Europa por los menos, desde Rusia hasta Portugal y desde Noruega a las Dos Sicilias, el Estado es por su origen y por su esencia una institución militar en la que el heroísmo se ha hecho el campeón del derecho. Aquí y allá, en el caos de razas mezcladas y de sociedades derrumbadas, se encuentra siempre un hombre que por su ascendiente ha agrupado en torno suyo una banda de fieles, ha expulsado a los extranjeros, subyugado a los bandidos, restablecido la seguridad, fundado la patria y transmitido como una propiedad a sus descendientes su empleo de justiciero hereditario y de general nato.[4]

El llanero y el gaucho, arquetipos de hombre a caballo no son muy distintos al del cosaco o escita. Así como el cosaco, el llanero

2. Julio C. Salas, *Civilización y barbarie: Estudios sociológicos americanos* (Barcelona, 1919), p. 171.
3. Tomás Lander, «Fragmentos {Nº 4}», en *La doctrina liberal: Tomás Lander* (Caracas, 1961), p. 244.
4. Laureano Vallenilla Lanz, *Críticas de sinceridad y exactitud* (Caracas, 1956), p. 119.

también pertenecía a una sociedad libre de guerreros que respondía a un llamado según interesase. Ahora claro, sin un liderazgo competente o una autoridad cohesionadora, el guerrero libre era un salteador de caminos o un mero bandido. Recordemos lo que decía John Keegan en su *A History of Warfare:*

> La implicación de los cosacos era, por sí misma, una garantía de conflagración, pillaje, violación, asesinato y otros cientos de actos escandalosos. Para los cosacos la guerra no era política, sino una cultura y una forma de vida. Los cosacos fueron soldados del Zar y, al mismo tiempo, rebeldes contra el absolutismo zarista.[5]

A esto podríamos agregar la reflexión de Vallenilla Lanz sobre la figura del nómada llanero, del rioplatense e incluso del tártaro, como una suerte de arquetipo antipolítico que termina asumiendo una función en los destinos patrios y unificándose ante una gran figura, que en nuestro caso es el caudillo:

> Prescindiendo por el momento de otros rasgos típicos de nuestros nómadas, diremos que así en ellos como en todos los pueblos pastores, desde el beduino al tártaro, el turcomano, el curdo, el cosaco, hasta el gaucho rioplatense, es el sentimiento de la independencia, el desprecio profundo por las poblaciones agrícolas, sedentarias y urbanas lo que prevalece en su carácter, al mismo tiempo que la tendencia a formar grupos aislados y antagónicos, que sólo llegan a unirse en determinadas circunstancias bajo la autoridad de un jefe, «en quien la fuerza es la causa principal de la superioridad».[6]

5. John Keegan, *A History of Warfare* (Nueva York, 1993), p. 7.
6. Laureano Vallenilla Lanz, *Disgregación e integración: Ensayo sobre la formación de la nacionalidad venezolana* (Caracas, 1953), p. 173.

José Antonio Páez, prócer de la independencia e indomable guerrero del Llano venezolano, hace énfasis en la valía de los llaneros, específicamente aquellos del Apure, refiriéndose a los mismos con las virtudes de los cosacos y de los beduinos árabes. Dice en su *Autobiografía*:

> Felizmente para nuestra causa, no desmintieron los hijos de Apure en aquella ocasión el heroico patriotismo de que ya habían dado muchos ejemplos, y teniendo en poco las aguerridas fuerzas que venían a atacarles, y los copiosos laureles que éstas habían alcanzado en otros campos, se prepararon a resistirlas con la furia de leones acosados en sus selvas nativas. Los apureños mostraron siempre en los campos de batalla todo el denuedo del cosaco, la intrepidez del árabe del desierto, y en sus virtudes cívicas el desprendimiento de los espartanos. Ellos habían puesto a disposición de la causa patriota sus haciendas, y consagrado a su triunfo su valor indomable, pues en los territorios que baña el Apure, el número de los héroes se contaba por el de sus habitantes. ¡Qué buenos, qué bravos eran![7]

Esta aseveración de Páez se ve también ratificada por una mención que hizo Bolívar sobre las tropas llaneras, que esperaba que arribaran en el Perú para pelear contra los realistas, pues decía que las tropas peruanas huían y no rendían en batalla. Véase su carta a Santander del 8 de diciembre de 1823.

> Nos falta mucha caballería llanera, y si Vd. me manda 500 de esos cosacos, hará una buena obra a la patria. Estos peruanos no sirven para soldados, y huyen como gamos; aquí no debemos contar sino con los colombianos que

7. José Antonio Páez, *Autobiografía del general José Antonio Páez*, 2 vols. (Nueva York, 1867-1869), I, p. 119.

> vengan de la vieja Guardia; mándemela Vd. toda, toda, toda, pues con ella somos invencibles. Poco cuesta mandar de las costas del Norte al Istmo, y yo me daré mis trazas para traerlas al Perú.[8]

El Libertador, que estaba muy enterado de la situación política rusa (como se ve en varias cartas), veía virtudes y, a su vez, graves defectos en la constitución política de las Rusias. Por un lado, veía a un pueblo que se opuso a la opresión napoleónica y al que podían emular en su resistencia, pero también una amenaza para el mundo constitucional y parlamentario una vez Bonaparte fuese vencido. Incluso veía con recelo el barbarismo mostrado en las guerras de Rusia y Haití contra sus respectivos ocupantes. Véase su carta a Santander del 11 de marzo de 1825.

> La guerra de Rusia y la de Haití, debe servirnos de modelo en algunas cosas; pero no en el género horrible de destrucción que adoptaron, pues aunque allá fue útil, aquí no sirve para nada, porque lo que se destruye es inútil a todos. Los franceses recibirán refuerzos de fuera, y nosotros no recibiríamos otros que los de casa. Además, cuando el país se destruye, el enemigo lo evacua, y el amigo perece en él. En Rusia había hielos; en Santo Domingo cenizas que producían fiebres, y aquí no habrá sino inmensos desiertos propios para vivir al abrigo de estos males. En una palabra, lo que se destruye es nuestro y ya nos queda poco que destruir.[9]

Si nos apegamos al contexto de la época, veremos que el siglo XIX español (o hispanoamericano, dependiendo al sistema político de la América) muestra entusiasmo por el orientalismo y

8. Bolívar a Santander, Pallasca, 8 de diciembre de 1823, en *Obras completas*, ed. Vicente Lecuna y Esther Barret de Nazarís, 2 vols. (La Habana, 1947), I, p. 841.
9. Bolívar a Santander, Lima, 11 de marzo de 1825, *Obras completas*, I, p 1063.

por los imaginarios o los pensamientos colectivos relacionados al Oriente, donde una parte considerable de Rusia está. Esto nos muestra como pervive el imaginario ruso a lo largo de la historia política de Hispanoamérica y como, de hecho, todavía se sigue utilizando ejemplos del imaginario ruso en el siglo XX en el campo de la ciencia histórica o en las disertaciones políticas de la época.

El cosaco, tártaro o llanero son arquetipos de jinete, como bien lo verá el eminente escritor argentino en una visión crítica de la figura. Para Borges, el jinete es sinónimo de conquista pero también de fracaso; el jinete o nómada es lo opuesto al Estado y no puede construir. Mientras que la civilización, o la idea de ciudad, es entendida desde la agricultura, desde el labrador, desde el hombre sedentario, la de nomadismo, que está ligada a la del jinete, se pierde en la historia.

> La figura del hombre sobre el caballo es secretamente patética. Bajo Atila, Azote de Dios, bajo Gengis-khan y bajo Timur, el jinete destruye y funda con violento fragor dilatados reinos, pero sus destrucciones y fundaciones son ilusorias. Su obra es efímera como él. Del labrador procede la palabra cultura, de las ciudades la palabra civilización, pero el jinete es una tempestad que se pierde. En el libro Die Germanen der Völkerwanderung (Stuttgart, 1939), Capelle observa, a este propósito, que los griegos, los romanos y los germanos eran pueblos agrícolas.[10]

En teoría, es cierto, pero la historia es incomprensible sin la figura del conquistador a caballo como se apreciará desde la llegada de Alejandro a Persia hasta la conquista de los kanes de China. Es un proceso de metamorfosis, de síntesis, en el que el

10. Jorge Luis Borges, *Obras completas*, 1923-1972, ed. Carlos V. Frías (Buenos Aires, 1974), p. 162.

jinete se ve absorbido por una cultura superior conquistada, como bien habrá notado Marx al entender el proceso de mezcla entre conquistadores y conquistadores. No es siempre la espada del conquistador la que impone, sino la genialidad y creatividad del conquistado que termina por cautivar al conquistador, que casi siempre es un jinete. Marx, llegaría a advertir, sobre la hinduización de turcos, tártaros y mongoles en los intentos de tomar la India, lo que no sucedió, por supuesto, en la conquista británica de la India por tratarse de una civilización superior.[11]

> Todas las conquistas suponen tres posibilidades: el pueblo conquistador somete al pueblo conquistado a su propio modo de producción (por ejemplo los ingleses en este siglo en Irlanda, y en parte, en la India); o bien deja subsistir el antiguo y se satisface con un tributo (por ejemplo, los turcos y los romanos); o bien se produce una acción recíproca de la que nace una forma nueva, una síntesis (en parte, en las conquistas germanas). En todos los casos, el modo de producción —sea el del pueblo conquistador, sea el del pueblo sometido o el que resulta de la fusión de los dos— es determinante para la nueva distribución que se establece.[12]

Hemos de considerar el papel histórico del cosaco venezolano. Es decir, del hombre de la llanura, de la estepa venezolana. Sin las hordas de jinetes, que originalmente eran hordas realistas, al servicio de Boves, difícilmente podría hablarse de una independencia venezolana. El conquistador de las llanuras, carente de ideología y de ideas patrióticas, se sirve del liderazgo carismático y de los descubrimientos superiores de la civilización española, para engendrar la patria sin reformas liberales, a la vieja y

11. Karl Marx, *Acerca del colonialismo: Artículos y cartas* (Moscú, 1976), p. 47.
12. Karl Marx, *Contribución a la crítica de la economía política*, trad. y ed. Jorge Tula (Madrid, 1980), p. 297.

española, como decía Bolívar ante el convencimiento de que el proyecto americano caía por un acantilado. Vallenilla Lanz, en *Cesarismo democrático,* entiende que la transformación del jinete, del kan venezolano, es imprescindible para la construcción nacional y que la ley del carisma, de la espada, se impone como paso previo, y necesario, para la existencia de una Venezuela institucional, centralizada, estatal.

El pensamiento político de Gamal Abdel Nasser

Otra perspectiva del caudillo árabe

José Gregorio Sáez Mohamed

Dentro del tumultuoso radar político árabe, puede decirse que la figura de Gamal Abdel Nasser es sinónimo del ideario panarabista y socialista que ha desatado una serie de repercusiones y anhelos en una región milenaria, la cual, en la época de Nasser, venía de una muy diversa coyuntura extranjera. Aun cuando el oficial egipcio no fue el primero en preconizar el ideal unionista y el establecimiento de repúblicas nacionalistas en detrimento de las antiguas monarquías, quedaría en la historia como un realizador de facto de esa revolución regional, tanto así que, a su fallecimiento prematuro, distintas personalidades y jefes de Estado se evocarían como sucesores (mencionaran o no su figura) y continuadores de su legado; en vida del caudillo egipcio, ya muchos se titulaban *nasseristas*.

La reinterpretación y adopción por parte de ciertos grupos ideológicos, como es la izquierda política en sus varias vertientes, ha resultado sin duda de hondos trabajos de revisión y propaganda con un fin político más actual, que lleve un lenguaje consonante con el discurso. Desde el presente se observa que esto ha ocurrido con Nasser, a quien resulta fácil explotar por la simplicidad de algunos términos del movimiento que encarnó;

aquí el socialismo árabe es punta de lanza en esta disyuntiva. En primera instancia habría que señalar que este socialismo no es propiamente de carácter marxista, a la usanza soviética, que, si bien antes de ser revolucionario fue de corte subversivo, como reseña Jacques de Mahieu:

> Históricamente, el socialismo revolucionario fracasó por culpa de su carácter clasista. En Rusia produjo, no una revolución, sino una subversión al llevar al poder a una minoría dirigente proletaria —por lo menos en cuanto a sus intenciones— pronto convertida en tecnoburocrática.[1]

Además de esto, el socialismo árabe en general no propagó la visión materialista de la historia, ni aceptó la irreligiosidad dentro de su concepción. Al contrario, en los orígenes del movimiento nacionalista egipcio se pueden encontrar notorias simpatías por los países que en las vísperas y durante la Segunda Guerra Mundial ofrecieron modelos políticos y económicos distintos de los capitalistas y comunistas, como bien fueron la Alemania nacionalsocialista o la España nacional. En el caso particular de Egipto, tal vez las simpatías más cercanas estuvieron con los alemanes, al estar en guerra con la potencia que mantenía colonizada a su patria. El Dr. Juan Beneyto Pérez menciona la aproximación de los nacionalistas egipcios, y del mismo Nasser, al nacionalsocialismo, en medio de una guerra extranjera que vivían en casa:

> El primer elemento activo de la revolución egipcia se encuentra en los llamandos «Oficiales libres», organización iniciada por tres alféreces recién salidos de la Academia. Uno de ellos fue Nasser, que ya anteriormente,

1. Jacques de Mahieu, *Diccionario de ciencia política* (Buenos Aires, 1966), p. 332.

> en el Instituto de Alejandría, se había afiliado a la asociación nazista «Camisas verdes». En 1945 Nasser es profesor de la Academia Militar, seguidamente participa en la guerra de Palestina y en 1949, al regreso de la campaña, reorganiza el grupo de Oficiales libres. Por reacción a la intervención británica, el ejército egipcio se acercaba a los fascismos europeos: el grupo de Camisas verdes llegó a asumir una representación de los oficiales egipcios en los desfiles de Núremberg.[2]

A lo que agregaríamos la descripción de Beneyto sobre el trasfondo cultural de Nasser y su acercamiento al nacionalismo:

> La biografía de Nasser aporta referencias interesantes: hijo de un cartero, a la vez hijo de un trabajador rural, siente en el contacto con la tierra la llamada de la patria, ese despertar a la nación que tan cerca anda del Deutschland Erwache. Frente a Inglaterra, como tantos otros, se aproxima en efecto a Alemania, hasta el punto de alcanzar a Rommel.[3]

Esta verdad es tal que los nacionalistas egipcios sondearon en variadas oportunidades la posibilidad de obtener el apoyo alemán para la insurgencia, que no terminó por concretarse debido a las vicisitudes de una guerra cada día más desfavorable. Anwar Sadat, compañero de Nasser y quien, tras la muerte de este, le sucedería en la presidencia de la República Árabe, confirmaba la necesidad de entonces de solicitar dicha ayuda:

> Porque la intervención de Egipto no podía materializarse en un levantamiento interno sin apoyo. No estábamos preparados para actuar solos, y una guerra regular contra

2. Juan Beneyto Pérez, *Historia geopolítica universal* (Madrid, 1972), p. 498.
3. Beneyto, *Historia geopolítica universal*, p. 499.

> los británicos era impensable, pues, a pesar de su debilitada presencia, Inglaterra había acumulado un arsenal impresionante. Pero si se lograba una unión entre los insurgentes egipcios y las tropas del Eje, nuestra guerra se convertiría en un asunto internacional. Seguimos los acontecimientos día a día, avanzando con nuestros preparativos y aprovechando al máximo los modestos recursos a nuestra disposición.[4]

Esta disposición hacia los alemanes no acabaría tras la finalización de la guerra. Ya consumada la llegada al poder de los Oficiales Libres, se haría notar que muchos asesores del nuevo régimen habían formado parte de las estructuras del nacionalsocialismo; entre otros, se destacaban figuras como las de Otto Ernst Remer, Johann von Leers, Wilhelm Fahrmbacher y Otto Skorzeny, en gran medida comprometidos con restablecer su lucha en una Europa dividida. Von Leers daba su parecer sobre el mandatario egipcio:

> Un líder para todos los árabes, Gamal Nasser. No soy profeta, pero tiene potencial para ser un gran líder. Hitler tenía accesos de ira y quería acabar con todo en vida. Nasser es un hombre moderado. Es musulmán y sabe que hay que dejar que el tiempo siga su curso. Sabe que el caballo egipcio es fuerte, pero lento.[5]

De forma irónica, se decía por aquel entonces que los

4. Anwar Sadat, *Revolt on the Nile* (Londres, 1957), p. 35.
5. Joel Fishman, «The Postwar Career of Nazi Ideologue Johann von Leers, aka Omar Amin, the "First-Ranking German" in Nasser's Egypt», *Jewish Political Studies Review* 26, n.º 3/4 (2014), pp. 54-72, republicado en línea por el Jerusalem Center for Public Affairs el 10 de julio de 2016, https://jcfa.org/article/the-post war-career-of-nazi-ideologue-johann-von-leers-aka-omar-amin-the-first-ranking-german-in-nassers-egypt/#_ftn48 (consultado el 14 de junio de 2026).

alemanes habían ganado en Egipto.[6] No solo de simpatizantes y adeptos alemanes obtendría apoyo Nasser, sino también de antiguos colaboracionistas. El caso más notorio lo encontramos en el Muftí de Jerusalén, Amin al-Husayni, quien lo defendería con voz y pluma al asumir la causa de la Palestina ocupada:

> Los palestinos recuerdan con agradecimiento y aprecio la contribución de los Oficiales Libres de Egipto, quienes refutaron la falsa propaganda del enemigo y los falsos rumores difundidos por sus mercenarios contra los palestinos. Jamal 'Abd al-Nasir, presidente de Egipto, desempeñó un papel fundamental en la refutación de estas palabras fútiles y mentirosas. Elogió y glorificó la yihad de los palestinos y destacó la importancia de su defensa de la patria y de su mera existencia.[7]

Desde Hispanoamérica, la influencia de la revolución egipcia no se hizo esperar, y no precisamente sobre los movimientos de izquierda; más bien estos fueron los más críticos con los nasseristas, muy distantes de la lucha intestina que promovían los comunistas. Desde la Argentina apuntaban contra el escritor y político peronista Raúl Jassén, seguidor del mundo árabe:

> El reaccionario Raúl Jassén aconseja la copia egipcia, y más que nada, el anticomunismo de allá [...] Lo hace feliz la simpatía nasserista por el general nazi Rommel y le encanta en no menor medida el que Nasser «no es partidario de las turbamultas», ni de la «masa amorfa y desenfrenada».[8]

---

6. Joel Fishman, «The Postwar Career of Nazi Ideologue Johann von Leers», pp. 54-72.
7. Amin al-Husayni, *Through the Eyes of the Mufti: The Essays of Haj Amin*, ed. y trad. Zvi Elpeleg (Londres, 2009), p. 16.
8. *XII congreso del Partido Comunista de la Argentina, 22 de febrero–3 de marzo de 1963: informes e intervenciones* (Buenos Aires, 1963), p. 295.

Este anticomunismo se hizo también muy claro cuando se estableció la República Árabe Unida, que reunía a Egipto y a Siria, y que llegó a tener repercusiones externas y a suscitar el desagrado de las potencias comunistas.

> Cuando Siria y Egipto fundaron la República Árabe Unida (RAU) en febrero de 1958, Beijing tenía sus reservas, pues veía que esto significaría la abolición de los partidos políticos [...] Nasser estaba combatiendo a los comunistas en Egipto y Siria. A inicios de 1959, Nasser continúo con su campaña anticomunista; fueron cerradas las imprentas que producían las publicaciones chinas y soviéticas en árabe. En Damasco, el gobierno removió todas las publicaciones chinas y soviéticas de las librerías.[9]

Sin embargo, en muchos sectores se sospechaba igualmente de sus inclinaciones estratégicas hacia la Unión Soviética, sobre todo con mayor preponderancia tras los sucesos del Canal de Suez, estimándolo próximo al comunismo. Pero desde Occidente muchos comprenderían el utilitarismo de Nasser a la hora de relacionarse con el bloque del Este, más que un acercamiento de ideas. Rodolfo Gil Benumeya, orientalista español, dedicó buena parte de su estudio a ello, concluyendo que:

> Hay desde luego algunas semejanzas con formas soviéticas, pero también una completa diferencia en las ideologías, los programas y los instrumentos humanos. Abdel Nasser explicó en diversas ocasiones que él no era comunista, porque reconocía la religión; no admitía que hubiese clases en lucha; y no creía en las destrucciones por la fuerza, sino por evolución. Su socialismo pretendía

9. Marisilla Connelly Ortiz, «Relaciones Siria-China. ¿Hacia dónde?», en *Las relaciones exteriores de Siria,* coord. Luis Mesa Delmonte (Ciudad de México, 2013), pp. 308-309.

> establecer la igualdad de posibilidades por medio de estímulos en las oportunidades de trabajo de cada cual; siempre con un contenido político «nacionalista en sus dos escalones, egipcio y panárabe». Y añadía: «Preferir a la Unión Soviética, es porque se puede tener un amigo, y estimarle, sin necesidad de pensar como él».[10]

Desde España se fue muy comprensivo con el nasserismo, manteniendo siempre una relación cordial y de estima, que llegó incluso a propiciar una reunión entre los dos jefes de Estado. Benumeya la recuerda:

> Allí se entrevistó cordialmente con el Generalísimo Franco, quien le expresó el afecto «hacia su persona y su pueblo». Después el «rais» de Egipto había anunciado un par de veces su firme propósito de visitar detenidamente España por la que sentía una instintiva emoción especial. No pudo hacerlo por culpa de lo atropellado de las incidencias dé la política próximo-oriental. Pero en el despacho de su residencia privada cairota tenía un cuadro de un pintor español, como motivo preferente.[11]

Con el tiempo se han dado a conocer las impresiones del general Francisco Franco sobre su par egipcio, a quien se le cuestionó precisamente por su relación con el comunismo soviético. En opinión del principal caudillo de la cruzada española:

> Nasser no es comunista, y así lo ha manifestado. Lo que sucede es que Rusia les presta su ayuda financiera en la

10. Rodolfo Gil Benumeya, «Una época clave del cercano Oriente, antes y después de Gamal Abdel Nasser», *Revista de Política Internacional* 112 (1970): p. 45.
11. Gil Benumeya, «Una época clave del cercano Oriente», p. 49.

> construcción de la presa de Asuán, y además les compra productos, cosa que no hacen los Estados Unidos. Por ello no tiene más remedio que llevar una política de neutralidad, pero no simpatiza con el comunismo. Además, en las diferencias que hemos tenido con Marruecos, al darnos la razón en la cuestión de Ifni y el Sahara español se portó muy bien con España. Nasser desea venir oficialmente a España y se buscará una oportunidad para que dicho viaje pueda realizarse. Él está agradecido porque no hemos reconocido a Israel.[12]

España y la República Arabe Unida se vieron con simpatía, como bien ya hemos mencionado, pero también fue vasto en este sentido el acercamiento a Hispanoamérica, llegando a la construcción de comparaciones con los próceres: el representante de la Liga Árabe en Argentina, Hussein Triki, comparaba la acción emancipadora de Nasser con los pasados antecedentes hispanoamericanos de Bolívar, San Martín, Juárez, y otros nombres semejantes. El anteriormente mencionado Jassén, amigo de Triki, escribió una biografía sobre Nasser y el movimiento panarabista que se desmarcaba de la bipolaridad surgida tras la Segunda Guerra Mundial:

> Es el triunfo del nacionalismo y la plenitud política-espiritual del Caudillo, es la victoria de la Revolución Nacional y de la Tercera Posición que, una vez más, demuestran la falsedad de la disyuntiva que la masonería y los capitostes del Sanedrin intentan imponer a nuestro atormentado mundo. El capitalismo y el comunismo pueden ser superados cuando se deja a las naciones tomar

12. Francisco Franco Salgado-Araújo, *Mis conversaciones privadas con Franco* (Barcelona, 1976), p. 299.

> el camino de sus justas reivindicaciones, y se permite a los pueblos expresarse de acuerdo a sus sentimientos.[13]

Otro autor hispanoamericano, el colombiano Luis Corsi Otálora, consideraba el modelo egipcio como sucesor de los regímenes que combatieron el parlamentarismo después de 1945:

> Tres lustros después Benito Mussolini pronosticó que el futuro vería desaparecer el Parlamento único de incompetencias para ceder el paso a múltiples Parlamentos de competencias; a los pocos años el mismo pudo instalar en Italia Fascista una institución de este tipo, la Cámara Haces y las Corporaciones; y después de la Segunda Guerra Mundial reaparecería otra bajo el mismo signo pero con su propia originalidad en el Egipto Nacionalista Revolucionario de Nasser.[14]

Los remanentes del nacionalismo derrotado en Europa trataron de presentar el nasserismo como un modelo fascista, por la ya expuesta contrariedad de su esencia con los postulados de ambos bloques en la Guerra Fría. Podemos considerar al francés Maurice Bardèche como pionero en esta concepción, en que sumaba la mística del islam que servía como puente y fundamento doctrinario para el fascismo egipcio:

> Al observar aún más de cerca, encontramos en el régimen de Nasser rasgos visibles del fascismo de preguerra. En particular, esa característica del fascismo —a menudo enfatizada— por la cual se puede reconocer al inspirador de un movimiento fascista y la idea que tiene de su

13. Raúl Jassén, *Nasser: soldado de la Revolución Nacional* (Argentina, 1961), p. 83.
14. Luis Corsi Otálora, *Capitalismo y democracia: las dos dimensiones de un mismo engaño* (Bogotá, 1981), pp. 89-90.

> misión. En todo fascismo hay una moral y una estética, pero esta moral y esta estética son tan cautivadoras que todo fascismo es una religión. Nasser y sus fascistas encontraron esta mística fascista en el islam, que es su pasado y que es también, en el sentido más amplio de la palabra, su cultura; Es decir, no es solo lo que los educa, sino también lo que mejor se adapta a su naturaleza e instinto. La revolución egipcia no es simplemente «¡Egipto, despierta!»; es la ley de Mahoma que despierta a Egipto a la revolución nasserista; es el Corán en marcha. La rebelión de Nasser no fue solo contra la ocupación colonial, sino también contra todo lo que la ocupación conlleva y representa: el reino del oro, la insolencia de los ricos, el poder de los vendidos al extranjero y de los recién llegados, y la adoración del Becerro de Oro que conlleva; las tiendas de lujo, los grandes hoteles, los paraísos artificiales, el éxito de la cortesana. Todo esto está condenado en el Libro; son los ídolos de Mammón. En el Corán, hay algo guerrero y fuerte, algo viril, algo que puede llamarse romano. Es por eso que Nasser es tan bien comprendido por los árabes; habla el idioma que su raza habla en lo más profundo de sus corazones. Promete no solo la independencia, sino una vida acorde con su raza y sus instintos.[15]

Cabe añadir algo a lo expresado por el autor de la cita: es destacable que los revolucionarios egipcios proscribieron la masonería, lo cual denota otra similitud importante.[16] En cuanto al tema de la tolerancia religiosa, el nasserismo fue secularista ante todo, claro está, sin restarle la importancia debida al islamismo

15. Maurice Bardèche, *Che cosa è il fascismo?* (Roma, 1963), pp. 91-92.
16. Véase Adolfo Alonso Carvajal, *Filosofía (desmitificada) de la masonería*: *Cartas de Constant* (Oviedo, 2013).

suní y a sus diversas ramas. Es reseñable el tacto que tuvo el régimen con las distintas denominaciones cristianas:

> En cuanto a la religión cristiana, su relación fue excelente con el papa Kyrollos VI [de las iglesias orientales ortodoxas, en este caso de Alexandria], y fue Gamal Abd Al-Nasser quien preguntó al papa VI sobre el número de las iglesias que considera apropiada para construir anualmente, y la respuesta del papa fue (de veinte a treinta), y fue el presidente quien ordenó que las iglesias construidas anualmente sea 25, y que la declaración de las mismas bajo la dirección del mismo papa a las autoridades oficiales.[17]

El legado nasserista persistirá hasta nuestros días, en que figuras recientes, como la del actual presidente sirio, Ahmed al-Sharaa, reconocen la influencia de estas ideas impartidas desde el hogar:

> Mi padre era un unionista nasserista... y se opuso a los regímenes en Siria que se volvieron contra la unidad [...] Crecimos en un hogar impregnado de la cultura egipcia, y tenemos una profunda conexión con ella y un sentido de pertenencia gracias a las afiliaciones políticas de nuestro padre. Es cierto que nuestras opiniones diferían un poco de las de nuestro padre, pero compartíamos la misma fuente.[18]

Esto de por sí remarca la supervivencia de la figura y las ideas

17. «La religión en el pensamiento de Gamal Abd al-Nasser», Nasser Youth Movement, https://nasseryouthmovement.net/es/La-Religi%C3%B3n-en-el-Pensamiento-de-Gamal-Abd-Al-Nasser (consultado el 14 de junio de 2026).
18. «Al-Sharaa yughazil al-Qahira min bab i'adat al-i'mar» [Al-Sharaa corteja a El Cairo desde la reconstrucción], Monte Carlo Doualiya (MCD), 12 de enero de 2026.

nasseristas con el tiempo. Será difícil —y no solo para los árabes— borrar a un personaje que partió en dos la historia de Oriente Medio, propiciando la idea de la unidad frente a la disgregación, como recalca el venezolano José V. Pepper:

> La unidad del mundo árabe preconizada por Nasser significa la paz en el Medio Oriente, y la paz en el Medio Oriente es el arco de triunfo por donde ha de pasar la prosperidad de Europa, de brazos con la autonomía de los pueblos. Si hubo peligro de guerra en el Canal de Suez no fue por culpa de Nasser, que no es nórdico, sino de Edén, un anglo sajón incapaz de comprender ni la mentalidad elevada de los dirigentes políticos del mundo árabe ni interpretar a cabalidad el principio igualitario de las naciones, canon sagrado de la Democracia, de la cual es Nasser supremo paladín en el Medio Oriente.[19]

19. José Vicente Pepper, *Pérez Jiménez, reivindicador del trópico* (Bruselas, 1957), p. 14.

Más allá de Occidente

José Alfredo Paniagua

En los grandes conjuntos históricos, los destinos de los pueblos suelen entrelazarse en torrentes de idealismos sediciosos o de pesimismos recalcitrantes, o —lo que es aún más grave— en indiferencias espantosas, donde lo grande, la gloria y lo sublime terminan convertidos en tabúes impresentables. No es casual: «ser grande y ser útil», como advertía Bolívar,[1] entraña una responsabilidad que siempre acarrea problemas ineludibles a las naciones. En este sentido, resulta ilustrativa la conocida afirmación de Carlyle sobre Rusia y su zar, figura que él concibe como héroe imperial o signo del imperio:

> El zar de todas las Rusias es fuerte, con infinito número de bayonetas, cosacos y dragones, y hace una cosa importante conservando políticamente unida tan considerable parte de la tierra poblada de tan diversas razas, pero no puede hablar aún. Algo grande hay en él, pero es una grandeza sin voz. No ha tenido la del genio para hacerse oír de todos

1. Bolívar a Sucre, Huamanga, 4 de septiembre de 1824, en *Obras completas*, ed. Vicente Lecuna y Esther Barret de Nazarís, 3 vols. (La Habana, 1950), II, p. 26.

> los hombres y de todos los tiempos. Necesita aprender a hablar: hasta ahora no es más que un monstruo grande, pero mudo.[2]

Sin embargo, esa mudez a la que alude Carlyle —vinculada al zar y a la noción misma de imperio— no parece del todo acertada cuando se la observa desde una perspectiva más amplia. Rusia ha hablado, y lo ha hecho con voces irrepetibles. Pushkin, Dostoyevski, Gogol, Tolstói o Bulgákov no sólo rompieron con el silencio, sino que le otorgaron a la humanidad una palabra densa, trágica y reveladora. La Santa Rusia, por ello, ha merecido largamente la atención del mundo, y su destino, hoy ensombrecido y expectante, parece aguardar todavía una hora decisiva. Persiste en el aire la intuición de que la llamada «Tercera Roma» conserva un papel por cumplir en la realización heroica y espiritual de la historia universal.

Esta misión histórica, explorada con hondura por el sacerdote católico argentino Alfredo Sáenz —quien afirma «Rusia es el país de las ilimitadas posibilidades psíquicas»[3]—, se compagina con las afirmaciones que, en este lado del mundo —en el llamado Nuevo Mundo—, formularon pensadores como Arturo Uslar Pietri y Alberto Adriani. «América es la gran esperanza, el milagro del porvenir»,[4] afirmaba el merideño, consciente de la responsabilidad histórica que gravita sobre el continente; y Uslar Pietri, complementando esa intuición con palabras de mayor sobriedad analítica, sostenía que, al meditar sobre el destino de esta suma de pluralidades culturales, se hacía indispensable agrupar recursos y voluntades para constituir una «suma eficaz para entrar a dialogar a parte entera en el drama de la creación del futuro de la humanidad».[5]

---

2. Thomas Carlyle, *Los héroes* (Madrid, 1985), p. 133.
3. Alfredo Sáenz, *Rusia y su misión en la historia* (Madrid, 2011), p. 138.
4. Alberto Adriani, *Textos escogidos* (Caracas, 1998), p. 38.
5. Arturo Uslar Pietri, *Nuevo Mundo, Mundo Nuevo* (Caracas, 1998), p. 116.

El reverso de ese destino superior que parece unir, por afinidad histórica y espiritual, a los mundos hispánico y ruso es lo que Aleksandr Solzhenitsyn denominó una «existencia fantasmal, sin consistencia».[6] Hispanoamérica, erosionada por la alternancia estéril entre autoritarismos rústicos y democracias ineficaces, y Rusia, sumida en la traumática transición del imperio soviético hacia una república que heredó —aunque en grados aparentemente menores— los vicios estructurales de su vasta antecesora, comparten una misma condición de extravío histórico.

En ambos casos, la ruptura no es meramente institucional o económica, sino más profunda, pues se trata de una fractura moral y espiritual que ha despojado a estas civilizaciones de un centro de gravedad capaz de ordenar su experiencia histórica y proyectarla hacia el porvenir. Así, privadas de una misión clara y de una conciencia orgánica de sí mismas, ambas regiones oscilan entre la nostalgia de un pasado irrecuperable y la adopción acrítica de modelos ajenos, convirtiendo su potencial histórico en una sombra inestable, incapaz aún de afirmarse como fuerza creadora en el drama del mundo contemporáneo.

Una nota sobre Occidente

Occidente no es, en su sentido más hondo, un punto fijo sobre el mapa ni una simple delimitación geográfica. Es, antes que nada, una tradición viva,«podemos decir que se trata de un conjunto de valores que son comunes a las vivencias de ciertos pueblos representadas a través de sus modos de vida».[7] Los pueblos que han participado de esa tradición han compartido una herencia común que no se explica por la proximidad territorial, sino por la participación en ciertos fundamentos culturales que han obrado como columnas de su civilización.

---

6. Aleksandr Solzhenitsyn, Rusia bajo los escombros (Buenos Aires, 1998), p. 99.
7. Alberto Buela, *Hispanoamérica contra Occidente: Ensayos iberoamericanos* (Madrid, 1996), p. 13.

En el fondo de esa arquitectura espiritual se reconocen, como piedras maestras, el pensamiento griego, que enseñó al hombre occidental a interrogarse sobre el ser y a someter el mundo a la disciplina de la reflexión; *el derecho romano*, que instituyó una antropología jurídica fundada en la dignidad de la persona y en la propiedad como espacio de libertad; el cristianismo, especialmente en su forma latina, que introdujo la noción de un Dios personal y redentor y con ello una concepción dramática y trascendente de la existencia humana; la confianza en la razón como instrumento capaz de descifrar y transformar la realidad; y, finalmente, una conciencia histórica que, desde la Edad Media, ha ido enlazando las acciones y las ideas de los pueblos europeos en una misma continuidad espiritual, como si caminaran —según feliz imagen— «cogidas de la mano» a través de los siglos, y así, pues, «por mucho que intentaran ahora separar sus caminos, volverán a encontrarse en la misma ruta».[8]

Sin embargo, esa tradición que durante tanto tiempo sostuvo la identidad de Occidente comenzó, con el advenimiento de la modernidad, a experimentar una profunda mutación.[9] A partir del Renacimiento y, con mayor intensidad, desde la Ilustración, se impuso una concepción del mundo que desplazó progresivamente el centro de gravedad espiritual de la cultura occidental. El humanismo racionalista elevó al hombre a una medida absoluta de todas las cosas y proclamó su autonomía frente a cualquier instancia trascendente. Lo que en otro tiempo había sido una civilización orientada por el sentido de lo sagrado y por la conciencia de un orden superior, empezó a definirse cada vez más por el predominio de la razón instrumental y por la afirmación de la voluntad humana como principio soberano.

---

8. N. Karamzin, P. Chaadáev, A. Jomiakov, I., et al., *Rusia y Occidente: Antología de textos* (Madrid, 1997), p. 131.

9. Aleksandr Solzhenitsyn, en su *Discurso en la Asamblea de graduados de la Universidad de Harvard*, Massachusetts, 1978, es bastante elocuente al respecto, afirma que «lo único que queda es buscar el error en la misma raíz, en la base del pensamiento de la modernidad».

Este proceso produjo transformaciones profundas en la estructura moral y jurídica de las sociedades occidentales. El derecho, que en su origen había estado vinculado a una concepción orgánica de la comunidad y a la responsabilidad del hombre ante Dios y ante la historia, fue convirtiéndose en un sistema cada vez más centrado en la garantía de derechos individuales sin referencia a deberes trascendentes. Afirma Solzhenitsyn que «¡el mundo se ha encontrado en una cruel crisis espiritual, y políticamente, en un callejón sin salida!».

En este contexto, tanto el liberalismo como el socialismo aparecieron como respuestas distintas a un mismo vacío espiritual. Uno exaltando la autonomía individual hasta convertirla en principio absoluto; el otro subordinando la persona a la maquinaria colectiva. Ambos, desde perspectivas opuestas, terminaron por expresar la misma crisis de valores de un Occidente que parecía haber perdido la capacidad de fundar nuevamente una visión moral profunda.

Desde otra mirada, más amplia y morfológica, esta transformación ha sido interpretada como el tránsito de Occidente desde su fase de cultura hacia su fase de civilización. Según esta perspectiva, cuyo exponente natural es Oswald Spengler, las culturas poseen un ciclo vital comparable al de los organismos: nacen, se desarrollan, alcanzan su plenitud y, finalmente, entran en un período de agotamiento en el que su energía creadora se cristaliza en formas cada vez más rígidas y eventualmente, decaen.

La cultura sería el cuerpo vivo de un alma histórica; la civilización, en cambio, su etapa final, cuando ese cuerpo se endurece y pierde su impulso interior.[10] Bajo esta óptica, el Occidente moderno habría ingresado, desde el siglo XIX, en la

10. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal*, 4 vols. (Madrid, 1923), II, p. 205: «¡Cultura y civilización, esto es, el cuerpo vivo y la momia de un ser animado! Así se distinguen las dos fases de la existencia occidental, antes y después de 1800».

etapa de civilización, en un momento caracterizado por el predominio de las grandes metrópolis, la mecanización de la vida social y el debilitamiento de las antiguas creencias religiosas.

El símbolo más profundo del alma occidental —el alma fáustica— ha sido descrito como el anhelo de infinito. Desde las catedrales góticas hasta la exploración científica y la expansión imperial, el hombre occidental ha manifestado una pasión por la distancia, por la profundidad y por la conquista de lo ilimitado.[11] Esa aspiración se tradujo en empresas de extraordinaria audacia: descubrimientos geográficos, revoluciones científicas, sistemas filosóficos que pretendían abarcar la totalidad del universo. Un expansionismo «cuya ansia de profundidad no pudo acomodarse al símbolo primario del camino y desde el primer momento se afanó por franquear todos los límites ópticos que cercan la sensibilidad».[12] Pero, en su fase tardía, ese impulso expansivo comenzó a vaciarse de contenido espiritual. La gran ciudad sustituyó al campo como centro de la vida social; el intelecto frío desplazó a la fe viva; y la abundancia material terminó acompañándose de una creciente infecundidad interior.

Por ello resulta insuficiente definir a Occidente mediante una simple referencia geográfica, pues la propia historia demuestra que sus centros de gravitación han variado con el tiempo. «Alrededor de ese polo giran, con singular modestia, milenios de potentísima historia y enormes culturas acampadas en remotas lontananzas».[13] Más que un territorio fijo, Occidente ha sido un espacio histórico-cultural cuyos focos de irradiación se han movido a lo largo de los siglos, desde las tierras eslavas hasta las riberas mediterráneas, desde el Vístula hasta el Guadalquivir.[14] Lo

11. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 284: «El alma fáustica aguardaba, después de la muerte corpórea, una inmortalidad, que era como su enlace con el espacio infinito».
12. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 299.
13. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 31.
14. Spengler, *La decadencia de Occidente*, p. 31, nota 1.

verdaderamente decisivo no ha sido la localización en el mapa, sino la participación en una determinada tradición espiritual.

Esta relativización de la geografía ha sido particularmente subrayada por el pensamiento ruso. Para muchos intelectuales de aquella nación, Rusia no puede entenderse como un simple apéndice oriental de Europa ni como una extensión de Asia. Su identidad ha sido concebida más bien como un «concepto histórico-cultural»[15] propio, situado en la frontera entre dos mundos. Desde esta perspectiva, Europa se revela como un término insuficiente para explicar la complejidad de la experiencia histórica, mientras que Occidente aparece cada vez más como un símbolo cultural antes que como una realidad territorial. De hecho, en ciertas corrientes del pensamiento ruso contemporáneo, Occidente ha llegado a convertirse en una categoría simbólica casi abstracta.

> Tal vez deberíamos aclarar que los términos Rusia y Occidente no designan, evidentemente, unas realidades de carácter geográfico, político o sociológico. Más bien se trata de códigos simbólicos que denominan los terrenos de la utopía y la antiutopía, o de proyecciones del eterno problema filosófico de la universalidad de la cultura y del pensamiento.[16]

Si la comprensión de Occidente exige contemplarlo como una tradición espiritual en movimiento, también obliga a reconocer los momentos en que esa tradición se ha desviado de su propio cauce interior. Diversos pensadores han señalado que el punto decisivo de esa inflexión debe buscarse en la crisis que acompaña al tránsito del mundo medieval hacia la modernidad. Allí se produce

15. Tamara Djermanovic, *Dostoyevski, Entre Rusia y Occidente* (Barcelona, 2013), p. 14.
16. Olga Novikova, estudio preliminar a *Rusia y Occidente* (Madrid, 1997), p. xxxviii.

un desplazamiento profundo del centro espiritual de la cultura europea, en donde, pues, el hombre deja de concebirse como criatura inserta en un orden trascendente para comenzar a pensarse como medida absoluta de sí mismo y del universo.

> Si consideramos en su conjunto la cultura de Rusia no podemos dejar de advertir cierta semejanza con la cultura de Grecia. Platón influyó tan profundamente en el modo de pensar ruso que pudo decir Bulgákov: *Platón nos pertenece profundamente a nosotros, los rusos.*[17].

Para Aleksandr Solzhenitsyn, este viraje encuentra su origen en el Renacimiento. No niega el escritor ruso que aquella transformación tuviera un carácter históricamente inevitable. La Edad Media había agotado muchas de sus energías creadoras, y la civilización europea reclamaba nuevas formas de expresión intelectual y artística. Sin embargo, el error consistió en la desproporción del giro. El hombre moderno, al emanciparse del orden espiritual medieval, no se limitó a recuperar su autonomía creadora: se precipitó hacia la materia con una vehemencia que alteró el equilibrio interior de la cultura occidental. El humanismo renacentista, que en un principio pretendía exaltar la dignidad del hombre, terminó derivando en un antropocentrismo radical donde la criatura olvidó su condición de criatura y comenzó a proclamarse soberana de su propio destino.

Ese desplazamiento se manifestó en la afirmación de la autonomía humana frente a cualquier instancia superior. La antigua conciencia del pecado —percepción trágica de la fragilidad moral del hombre— fue sustituida por una confianza casi ilimitada en las capacidades de la razón. La vida dejó de orientarse hacia la salvación trascendente y pasó a concebirse como un proyecto de *felicidad terrenal*. La historia, que durante siglos había sido contemplada como escenario del drama entre el

17. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 171.

hombre y Dios, empezó a ser interpretada como una simple empresa humana destinada al perfeccionamiento material de la existencia: «Nosotros nos hemos precipitado desde el espíritu a la materia excesivamente, desproporcionadamente».[18]

En el plano filosófico, algunos autores han visto en la obra de René Descartes el momento en que este proceso alcanza una formulación conceptual decisiva. Alberto Buela ha denominado a este acontecimiento la «quiebra cartesiana».[19] Con la división del mundo en dos sustancias heterogéneas —la *res cogitans*, ámbito del pensamiento, y la *res extensa*, dominio de la materia— se rompió la antigua unidad del concepto de hombre. El ser humano quedó escindido entre conciencia y realidad, entre pensamiento y mundo. A partir de entonces, el centro de gravedad del conocimiento dejó de situarse en el ser para trasladarse a la conciencia. El primado del *cogito* inauguró una época en la que la realidad ya no se descubría como un orden dado, sino como una construcción del sujeto.

Este desplazamiento preparó el terreno para la gran transformación intelectual del siglo XVIII. Durante la Ilustración, las ideas nacidas en el humanismo renacentista se fundieron con los moldes políticos de la época y dieron origen a una nueva concepción del Estado y de la sociedad. El racionalismo, que en sus comienzos había sido un método de conocimiento, se convirtió progresivamente en una ideología destinada a reorganizar el mundo. La política comenzó a inspirarse no tanto en la experiencia histórica como en sistemas abstractos elaborados por filósofos.

Jacob Burckhardt observó con agudeza este fenómeno al describir el predominio que figuras como Voltaire o Rousseau ejercieron sobre la imaginación europea. El Estado, que durante siglos había sido una institución moldeada por tradiciones

18. Solzhenitsyn, *Discurso en la Asamblea de graduados de la Universidad de Harvard*, Massachusetts, 1978.
19. Buela, *Hispanoamérica contra Occidente*, p. 22.

orgánicas, «cayó bajo el formidable imperio de la reflexión, de la abstracción filosófica».[20] Se creyó posible reconstruir la sociedad entera a partir de principios racionales universales. En ese contexto se consolidó la noción moderna de los derechos del hombre, concebidos como prerrogativas naturales e ilimitadas del individuo.

Pero ese triunfo de la razón política tuvo también un reverso espiritual. Mientras los derechos eran afirmados con creciente vigor, se debilitaba simultáneamente la conciencia de responsabilidad que había sostenido la ética cristiana. La sociedad comenzó a organizarse en torno a un sistema jurídico cada vez más complejo que garantizaba libertades formales, pero que perdía de vista la dimensión moral de la vida comunitaria. Así surgió lo que algunos pensadores han denominado el «egoísmo jurídico», se trata de una estructura social en la que cada individuo reivindica sus derechos sin reconocer deberes trascendentes hacia Dios, la comunidad o la historia.

> Occidente, por fin, ha asegurado los derechos del hombre hasta con exceso, pero ha perdido por completo la conciencia de la responsabilidad del hombre ante Dios y la sociedad.[21]

La religión, por su parte, dejó de ocupar el lugar central que había tenido en la civilización medieval. La fe fue reducida progresivamente a dos formas debilitadas: o bien a una religión racional, sometida al juicio de la filosofía ilustrada, o bien a un sentimiento íntimo desligado de la vida pública. La rebelión latente contra la Iglesia que había germinado en los siglos anteriores estalló abiertamente durante la Ilustración, y la cultura

20. Jacob Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal* (México, 1961), p. 183.
21. Solzhenitsyn, *Discurso en la Asamblea de graduados de la Universidad de Harvard*, Massachusetts, 1978.

occidental entró así en una etapa en la que lo sagrado comenzó a retirarse del horizonte visible de la historia. Según Spengler, el cambio decisivo se produce alrededor del año 1800. A partir de entonces, la gran ciudad se impone sobre el campo como centro de la vida histórica.

> En lugar de un pueblo lleno de formas, creciendo con la tierra misma, tenemos un nuevo nómada, un parásito, el habitante de la gran urbe, hombre puramente atenido a los hechos, hombre sin tradición, que se presenta en masas informes y fluctuantes; hombre sin religión, inteligente, improductivo, imbuido de una profunda aversión a la vida agrícola y su forma superior, la nobleza rural, hombre que representa un paso gigantesco hacia lo inorgánico, hacia el fin.[22]

En ese nuevo escenario, la metafísica pierde su lugar en la vida cultural. Las grandes decisiones espirituales, que durante siglos habían movilizado a pueblos enteros, son reemplazadas por debates técnicos o administrativos que se concentran en unos pocos centros urbanos de poder. La economía adquiere una primacía desconocida hasta entonces, y el dinero se convierte en el principio ordenador de la vida social. El industrialismo, cuya expansión se acelera a partir de 1870 como un «monstruo apocalíptico»,[23] aparece ante los ojos de algunos observadores como un gigantesco mecanismo que reorganiza la existencia humana en función de la producción y del beneficio. En suma, «en el hombre civilizado el intelecto mecánico acaba por matar al sentimiento trágico»,[24] ese mismo sentimiento trágico de la vida que expone Miguel de Unamuno.

---

22. Spengler, *La decadencia de Occidente,* I, p. 56.
23. Reyes, prólogo a Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 17.
24. Spengler, *La decadencia de Occidente*, I, p. 241.

> La cultura, expulsada del núcleo, será encomendada a la clase subsidiaria de los intelectuales, a modo de adorno sin seriedad. No de otra suerte la nobleza salvaje de la Edad Media relegaba al oscuro clero los humildes menesteres de rezar por la salvación de los hombres. Los escritores se verán obligados a ser meros propagandistas; los artistas, a tratar temas sin consecuencia, frenando el afán peligroso y aventurero que late en el seno de todas las grandes creaciones. Confiemos en que logren salvarse algunos ascetas de la creación desinteresada.[25]

Rusia entre la tensión y su misión como la Tercera Roma

Si Occidente ha seguido un proceso de afirmación y desgaste que lo ha llevado desde la plenitud espiritual de su cultura hasta la mecanización de su civilización, Rusia aparece en la historia como una conciencia situada en el umbral de ese proceso. Su drama histórico consiste precisamente en la tensión permanente entre dos atracciones opuestas: la voluntad de integrarse al mundo occidental y la necesidad de afirmarse como una civilización distinta, dotada de una misión espiritual propia. De allí que muchos pensadores la hayan descrito como un vasto coloso tendido entre dos continentes, una realidad histórica donde Oriente y Occidente se encuentran sin llegar nunca a fundirse del todo.

En su origen mismo se encuentra ya inscrita esta tensión dualista. Cuando en el año 988 el príncipe Vladímir de Kiev decidió recibir el cristianismo de Constantinopla, Rusia ingresó formalmente en la familia de los pueblos cristianos de Europa. «Rusia heredó de Bizancio su recelo respecto a todo lo que proviniera del Occidente latino. El conflicto entre Bizancio y

25. Reyes, prólogo a Burckhardt, *Reflexiones sobre la historia universal*, p. 17.

Roma ha perdurado en la relación existente entre Rusia y Europa occidental».[26]

La Iglesia que Rusia recibió de Bizancio transmitía una concepción del cristianismo profundamente distinta de la que se había desarrollado en la Europa latina. Mientras en Occidente la religión tendía a articularse con el derecho romano y con las estructuras institucionales heredadas del Imperio, en Oriente predominaba una espiritualidad más contemplativa, más litúrgica y más mística. De este modo, Rusia nació cristiana, pero lo hizo dentro de una tradición que la vinculaba al universo ortodoxo antes que al mundo latino. Cuando en 1054 se consumó el Gran Cisma entre Roma y Constantinopla,[27] la separación religiosa se transformó también en una distancia cultural que habría de marcar durante siglos las relaciones entre Rusia y Occidente.

A esta diferencia originaria se añadió más tarde un acontecimiento que profundizó todavía más la singularidad rusa. En el siglo XIII, las hordas mongolas irrumpieron sobre las tierras eslavas y sometieron a los principados rusos a un dominio que habría de prolongarse durante más de dos siglos. Entre 1240 y 1480, Rusia vivió bajo lo que la historiografía ha llamado el yugo tártaro.

> Este período, signado por el establecimiento, la dominación y la influencia de la Horda de Oro, el período de la Rusia sojuzgada, tuvo una consecuencia muy grave, a saber, que la cristiana Rusia, la Rusia bautizada por Vladímir, se aisló de la Cristiandad, se cerró al Occidente. Fue la primera de las «cortinas de hierro» de su historia. El aislamiento de los rusos se volvió hermético. Ello ocurrió precisamente durante los siglos en los cuales la civilización europea alcanzaba la cúspide religiosa y cultural de la Edad Media, su época de las Sumas y de las

26. Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 28.
27. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 32.

> Catedrales, y se dirigía hacia el Renacimiento; los siglos en los que se desarrollaban las ciudades municipales y empezaban a formarse los Estados modernos; los siglos, en fin, durante los cuales los europeos se lanzaban a través de los océanos, descubrían el Nuevo Mundo y bordeaban el África.[28]

Este largo período de sometimiento tuvo consecuencias profundas. Por una parte, aisló a Rusia del desarrollo cultural de la Europa medieval. Por otra, introdujo en la organización política del país ciertos rasgos de absolutismo oriental que habrían de influir en la formación del Estado ruso.

> Pero hay que reconocer que los mogoles, además de no haber perseguido a los rusos por su religión, acabaron por ser de algún modo sus educadores, ya que hicieron escuela entre ellos, enseñándoles el arte de la guerra, de la administración y de la política. De ellos los rusos aprendieron lo que debe ser un ejército, cómo organizar las rutas, el correo y los medios de transporte, cómo formar una policía capaz de asegurar el orden y la seguridad, cómo percibir regularmente los impuestos. Finalmente los mogoles les inspiraron un nuevo tipo de política, que para los moscovitas significaría la iniciación en el absolutismo.[29]

La autocracia del zar, con su poder casi ilimitado, fue en parte heredera de ese sistema de dominación que había acostumbrado a la sociedad rusa a formas de autoridad más rígidas y centralizadas. Cuando finalmente Moscovia logró liberarse del dominio mongol, el país se encontraba en una situación histórica peculiar. No era plenamente oriental ni plenamente occidental, había en

28. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 65.
29. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 66.

ella, tal vez, aquello que, dentro de nuestros contornos hispanoamericanos, nos causa aún suprema curiosidad y es la expectativa de una potencialidad por definirse. Había heredado la fe bizantina y la tradición eslava, pero también había incorporado ciertas formas políticas provenientes del mundo asiático, como el absolutismo. Rusia emergía así como una civilización intermedia, entre una cosa y otra, aquí y allá, una entidad histórica cuya identidad no podía reducirse a ninguna de las categorías tradicionales de la geografía cultural europea.

Esta ambigüedad se hizo todavía más visible en el siglo XVIII con la figura de Pedro el Grande. Convencido de que Rusia debía ponerse al nivel de las potencias europeas, el zar emprendió una reforma radical destinada a occidentalizar el país. La fundación de San Petersburgo, levantada a orillas del Báltico como una ventana a Europa, simbolizaba la voluntad de insertar a Rusia en el circuito político y cultural del continente, dándole una flexibilidad poco común en aquellos días de emergencia histórica-cultural.

Pero esta occidentalización fue, en gran medida, una transformación impuesta desde arriba. La nobleza y las élites administrativas adoptaron modas, lenguas y costumbres europeas, mientras la inmensa masa campesina permanecía ligada a las tradiciones religiosas y culturales de la vieja Rusia.[30] Así se abrió una profunda brecha entre una minoría intelectual europeizada y un pueblo que seguía viviendo en el universo espiritual de la ortodoxia y de las antiguas comunidades rurales. La reforma de Pedro el Grande, destinada a integrar a Rusia en Europa, terminó creando un conflicto interior que habría de marcar la conciencia rusa durante los siglos siguientes.

En ese contexto surgió uno de los debates más intensos de la historia intelectual rusa. Durante el siglo XIX, pensadores y escritores se dividieron entre dos grandes corrientes: los occidentalistas y los eslavófilos. Los primeros consideraban que

30. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, pp. 84-85.

Rusia debía completar el proceso iniciado por Pedro el Grande y asumir plenamente los modelos políticos y culturales de Europa. Los segundos, en cambio, sostenían que el país poseía una vocación espiritual propia que no podía realizarse mediante la simple imitación de Occidente.

Esta disputa reflejaba una inquietud más profunda acerca de la identidad histórica de Rusia. El filósofo Piotr Chaadáev llegó a afirmar que su patria, la Madre Rusia, parecía situada fuera de los planos del reloj de todos los tiempos, fuera de las dimensiones sociales y culturales de las grandes culturas humanas.

> Nunca hemos marchado junto a otros pueblos ni pertenecemos a ninguna de las grandes familias del género humano: no somos ni Oriente ni Occidente y no poseemos tradiciones ni del uno ni del otro. Situados como fuera del tiempo, no nos atañe la educación universal.[31]

Rusia era un país que había vivido al margen del desarrollo espiritual de la humanidad, incapaz de integrarse plenamente en las corrientes que habían dado forma a la civilización europea. Aquella pintura dialéctica que retrata la sentencia de Chaadáev, que provocó un escándalo en la Rusia de su tiempo, expresaba descarnada la incertidumbre de una nación que no encontraba fácilmente su lugar en el concierto de los pueblos.

Sin embargo, frente a esa sensación de desarraigo histórico surgió también una interpretación completamente distinta del destino ruso. A partir del siglo XV comenzó a difundirse en Moscovia una idea que habría de ejercer una influencia decisiva sobre la conciencia nacional: la doctrina de la «Tercera Roma». Tras la caída de Constantinopla en 1453, muchos pensadores

31. Pyotr Chaadayev, citado en Olga Novikova, estudio preliminar a *Rusia y Occidente*, p. xxxvi.

ortodoxos interpretaron el acontecimiento como una señal providencial, el preludio a una instancia superior del ser ruso.

Si la antigua Roma había caído en la herejía del catolicismo y la segunda Roma —Bizancio— había sucumbido ante el poder del Islam, Moscú aparecía ahora como el último baluarte de la verdadera fe cristiana, de esa manera, con sus aires providenciales, «los rusos se convencieron de que eran los únicos europeos verdaderos, ya que sólo ellos habían mantenido la fidelidad a los valores de la civilización eurocristiana»[32]. Fue el monje Filoteo quien expresó esta convicción en una fórmula destinada a volverse célebre:

> La Iglesia de la antigua Roma cayó en la herejía apolinarista; la Iglesia de Constantinopla... cayó en poder de los turcos; ahora nace la Santa y Apostólica Iglesia de la Tercera Roma, que extendiéndose por el mundo entero, difunde por doquier como el sol la luz de la verdadera Fe. Jamás podrá haber una Cuarta Roma.[33]

En esta frase se condensaba toda una visión del mundo. Moscú no era ya simplemente la capital de un principado eslavo; se convertía en la heredera espiritual de la tradición imperial romana y bizantina. El zar comenzaba a ser concebido como el continuador de los antiguos césares, y Rusia como el centro de una misión histórica que *trascendía* sus propias fronteras.

La legitimidad de esta aspiración se vio reforzada por un acontecimiento dinástico de gran significado simbólico. Iván III contrajo matrimonio con Sofía Paleólogo, sobrina del último emperador de Bizancio. A través de esa unión, la casa reinante de Moscovia se vinculaba directamente con la tradición imperial bizantina.[34] La corte rusa adoptó entonces el águila bicéfala como

32. Novikova, estudio preliminar a *Rusia y Occidente*, p. xiv.
33. Filoteo, citado en Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 208.
34. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 72.

emblema del Estado y comenzó a presentarse ante el mundo como heredera de la dignidad imperial de Oriente.

Con el tiempo fue adquiriendo toda Rusia un contenido espiritual cada vez más profundo. En la conciencia de muchos pensadores rusos, el pueblo ruso aparecía como un «pueblo portador de Dios», llamado a desempeñar una misión redentora en la historia de la humanidad[35]. Esta concepción, impregnada de un fuerte mesianismo religioso, se reflejaría con especial intensidad en la obra de escritores como Fiódor Dostoyevski.

Para el autor de *Los hermanos Karamázov*, la vocación rusa no consistía en dominar el mundo por la fuerza ni en imitar servilmente a Europa. Su destino era más bien reconciliar las contradicciones que desgarraban a la civilización occidental. Mientras Occidente se debatía entre el individualismo liberal y las ideologías colectivistas, Rusia conservaba —según Dostoyevski— una intuición espiritual capaz de conducir a los pueblos hacia «la unión más vital».

> Sí, la predestinación de los rusos es, sin la menor duda, europea y universal. Ser todo un ruso, completamente ruso, tal vez sólo significa (al final, subráyenlo) ser hermano de todos los hombres, un hombre universal, si se quiere.[36]

Dostoyevski más allá de la razón

Toda la obra literaria dostoyevskiana se desborda en los límites de

35. Djermanovic, *Dostoyevski*, pp. 150-151: «Con relación al tema Rusia-Occidente podemos advertir cómo Dostoyevski utiliza a Shatov para articular sus propias conclusiones, aunque no sin reconocer con cierto tono autoirónico las exageraciones personales: ¿Sabe usted cuál es ahora el pueblo, en toda la tierra, el único pueblo "portador de Dios", el pueblo que viene a salvar y regenerar el mundo en nombre de un dios nuevo, el pueblo a quien ha sido dada la clave de la nueva vida y de la nueva palabra? [...] Sí, es el pueblo ruso».

36. Novikova, *Rusia y Occidente*, p. 178.

la novela para convertirse en una verdadera cartografía espiritual del alma rusa. En sus páginas no encontramos simplemente relatos de sucesos o cuadros de costumbres; hallamos, más bien, la exploración dramática de las fuerzas invisibles que modelan la conciencia humana y determinan el destino moral de una nación. Por ello, muchos de los intérpretes de la cultura rusa han visto en él algo más que un narrador, se han percatado de la presencia de un vidente singular que penetró en las zonas más oscuras y más luminosas de la condición humana. Y a través de sus ojos, presenciamos a una Rusia que empieza a transformarse radicalmente. Dostoyevski es, en realidad, Rusia. «Dostoyevski es típicamente ruso como Shakespeare es inglés, y Calderón español, pero al igual que ellos, cuanto más se arraiga en su nación, más pertenece a Europa, a toda Europa»[37].

Los personajes de Dostoyevski no son figuras destinadas únicamente a representar una época o una clase social. Son, ante todo, conciencias en conflicto, y todas sus creaciones, siguiendo a Albert Camus, «se interrogan sobre el sentido de la vida»[38]. A través de ellos el escritor se adentra en lo que él mismo llamaba los *subsuelos del alma*, ese territorio profundo donde la razón deja de ser la gran soberana y donde irrumpen salvajemente las pasiones, los impulsos irracionales y las contradicciones que forman el tejido íntimo de la vida, la descarnada vida humana. Frente al realismo europeo, preocupado por describir con precisión las superficies visibles de la sociedad —materia desgastada para la literatura decimonónica—, Dostoyevski se propuso explorar los abismos interiores donde se debaten lo que podemos llamar las trágicas y hondas constelaciones del sufrimiento y conciencia de lo humano.

En esa exploración aparece también una intuición esencial sobre el carácter del hombre ruso. Dostoyevski lo describe como un ser amplio —«Somos amplios, amplio como nuestra

37. Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 94.
38. Albert Camus, *El mito de Sísifo* (Buenos Aires, 1953), p. 54.

madrecita Rusia»[39]—, capaz de contener simultáneamente las más altas aspiraciones espirituales y las más profundas caídas morales. Esta amplitud del alma —que a los ojos occidentales puede parecer desorden o exceso— constituye, para el escritor, una de las claves del destino histórico de Rusia.

La raíz espiritual de esta visión, como hemos comentado en el segmento sobre Rusia y su rol como la Tercera Roma, se encuentra en la tradición de la Iglesia ortodoxa[40]. La obra de Dostoyevski está impregnada del clima religioso de la antigua Rusia, donde la fe no se reduce a un sistema doctrinal sino que se vive como una experiencia de comunión y de sacrificio, de martirio, de sufrimiento sostenido por la voluntad de ser. Figuras como el stárets Zósima, personaje del mundo dostoievskiano, encarnan esa espiritualidad basada en el amor, en la humildad y en la aceptación redentora del sufrimiento.

> El padre Zósima en *Los hermanos Karamázov*, y todavía más el obispo Tikhón en *Los endemoniados*, no son sino el retrato que bosquejó Dostoyevski de ese santo ruso cuya admirable figura repercutió tan hondamente en la gran literatura rusa.[41]

De esta concepción brota también una idea profundamente arraigada en la conciencia cultural rusa: la convicción de que el país posee una misión espiritual dentro de la historia. Dostoyevski habló en más de una ocasión de la «sensibilidad universal» del pueblo ruso:

---

39. Fiódor Dostoyevski, citado en Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 20.
40. Nikólai Berdiaév, citado en Novikova, *Rusia y Occidente*, p. 224: «En este aspecto tuvo lugar una intensa nacionalización de la Iglesia ortodoxa: la ortodoxia se convirtió en la fe rusa. Jerusalén es la misma Rusia, ya que Rusia está allí donde esté la verdad de la fe».
41. Alfredo Sáenz, *Rusia y su misión en la historia*, p. 260.

> El mesianismo de Dostoyevski, como se puede apreciar, deriva de la convicción de Jomiakov de que Rusia, al igual que un mar, recibía todas las ideas del género humano, y en el futuro se desbordaría con una verdad general. Pero lo que para Jomiakov era un medio, para Dostoyevski se convirtió en un objetivo: la verdad general de Rusia consistía precisamente en su sensibilidad universal, en su capacidad de encarnar (y reconciliar en su interior) todas las ideas humanas, ofreciendo de esta manera un ejemplo de unión amistosa (muy superior a la mera unificación política) de todos los pueblos del mundo. Se trataba precisamente de la unión de la humanidad, de los pueblos concretos, y no de instituciones supranacionales, como las iglesias, y esa unión sería impulsada por los rusos en virtud de su capacidad de amar y comprender las culturas ajenas tanto como la suya.[42]

No es casual que algunos pensadores hayan visto en él al intérprete de la Rusia de los días del mañana, como lo vio Spengler, «Dostoyevski es la Rusia del porvenir»[43], en contraste con otras figuras literarias —como Tolstoi, cuya alma, escribe Spengler, está adherida a Occidente[44]— que representaban la Rusia europeizada surgida tras las reformas de Pedro el Grande.

Esta visión otorgó a su obra un carácter casi profético. Al analizar las corrientes intelectuales que penetraban en la Rusia de su tiempo —el racionalismo radical, el nihilismo, el ateísmo militante—, Dostoyevski percibió en ellas una fuerza destructora que amenazaba con arrancar a la sociedad de sus raíces espirituales. Sus novelas anticipan, con sorprendentes lumbreras mentales, el drama de las ideologías que dominarían el siglo XX, esa centuria repleta de revoluciones, guerras y transformaciones históricas.

---

42. Novikova, *Rusia y Occidente*, p. lxiv
43. Spengler, *La decadencia de Occidente,* III, p. 275.
44. Spengler, *La decadencia de Occidente*, III, p. 275.

> Desde la perspectiva actual, concluido ya el siglo XX, con sus fracasadas ideologías sociales, puede considerarse la más visionaria de las obras dostoyevskianas. El novelista se sirve del simbolismo bíblico para expresar sus reflexiones proféticas sobre los destinos de Rusia y de Occidente. Cabe preguntarse hasta qué punto Dostoyevski llega de manera consciente a la pregunta acerca de si Rusia será o no el país llamado a liderar la gran idea.[45]

Desde esta perspectiva se comprende la intensidad de su crítica al racionalismo occidental. En *Apuntes del subsuelo* —o *Memorias del subsuelo*—, el protagonista, que es un burócrata, acaso alguna versión alterna de Raskolnikov, se rebela contra la pretensión de organizar la vida humana conforme a las leyes de la lógica matemática.

> ¿Y qué me importan las leyes de la Naturaleza y la aritmética, cuando no me gustan ni esas leyes, ni el dos por dos son cuatro? Claro está, que no podré romper ese paredón con mi frente si se me agotan las fuerzas; pero tampoco me resignaré ante él sólo porque tenga ante mí un paredón de piedra y porque me haya quedado sin fuerzas.[46]

Esta confianza absoluta en la racionalidad constituye una enfermedad del pensamiento moderno, pues ignora que el hombre posee una necesidad irreductible de libertad, incluso cuando esa libertad se manifiesta en actos aparentemente irracionales o *autodestructivos*.

Una crítica semejante se expresa en la imagen del llamado *Palacio de Cristal*. Inspirándose en ciertos proyectos utópicos de su tiempo, el escritor describe una sociedad ideal en la que todo

45. Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 72.
46. Fiódor Dostoyevski, *Memorias del subsuelo* (México, 2014), p. 11.

estaría previsto por la razón y donde el bienestar material eliminaría cualquier forma de conflicto. Pero en esa arquitectura transparente y perfecta Dostoyevski percibe una amenaza más trágica aún, y es *la desaparición del alma humana*; y es que, tomando en cuenta la paradójica personalidad de la sociedad misma, podemos decir que «el hombre jamás renunciará al auténtico sufrimiento, o sea, a la destrucción y al caos».[47] Un mundo completamente organizado por la lógica técnica suprimiría la posibilidad misma de la rebeldía, del sacrificio y del misterio que acompañan a la libertad, por esa misma razón, «los hombres son todavía hombres, y no un simple teclado de piano»[48]

Su desconfianza se extiende también al liberalismo europeo, cuya influencia comenzaba a penetrar en la intelectualidad rusa, y se manifiesta en el personaje Shatov en *Los endemoniados*, especialmente cuando aquel se expresa del liberal ruso en los siguientes términos: «todo un lacayo, sólo eso...».[49] Aquel liberalismo importado contenía ya la semilla del nihilismo revolucionario que pronto sacudiría a Rusia. Cuando la justicia se intenta construir prescindiendo de Dios —advertía—, el resultado final no puede ser otro que el amoralismo radical en el que todo termina por estar permitido.

La crítica más profunda a esta deriva se encuentra en la célebre leyenda del Gran Inquisidor, inserta en *Los hermanos Karamázov*. En ese dramático poema filosófico, Dostoyevski imagina el regreso de Cristo a la tierra y su confrontación con una autoridad religiosa que ha decidido gobernar a los hombres privándolos de su libertad. El Gran Inquisidor acusa a Cristo de haber ofrecido a la humanidad un don demasiado pesado: la libertad de conciencia.

47. Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*, p. 26.
48. Dostoyevski, *Memorias del subsuelo*, p. 23.
49. Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 151.

> Por medio del Inquisidor Dostoyevski expone un ateísmo más radical, en el sentido de que este ateísmo puede tener consecuencias aniquiladoras para la humanidad. El Inquisidor demuestra carecer de toda clase de conciencia, pues no cree pero utiliza la religión para que el pueblo se someta y obedezca. El Inquisidor sostiene que no sólo hay que rechazar a Dios, sino que también hay que ocupar su sitio.[50]

Con esta parábola, el escritor denuncia la tentación permanente de sacrificar la libertad espiritual en nombre del orden, la seguridad o el bienestar material. Tampoco escapó a su crítica el positivismo científico que dominaba gran parte del pensamiento europeo del siglo XIX. La pretensión de analizar la vida humana como si fuera un simple fenómeno físico le parecía una mutilación del espíritu. Al fragmentar la realidad en elementos aislados, la ciencia profana corría el riesgo de perder de vista la unidad profunda de la existencia humana, que para Dostoyevski sólo puede comprenderse en relación con su dimensión moral y religiosa.

De este modo, la obra del novelista ruso se levanta como una defensa apasionada de la libertad trágica del hombre. Frente a los sistemas que intentan organizar la vida según criterios exclusivamente racionales o materiales, Dostoyevski recuerda que el ser humano es una criatura abierta al misterio, capaz de elegir incluso contra la lógica de su propio interés. Y es precisamente en esa libertad —dolorosa, incierta, pero profundamente humana— donde él veía la posibilidad de preservar el alma espiritual de Rusia frente a las corrientes que amenazaban con disolverla en el vasto mecanismo de la civilización moderna.

---

50. Djermanovic, *Dostoyevski*, p. 258.

Comentarios sobre el Nuevo Mundo

Nosotros, los hispanoamericanos, no somos tan diferentes a los rusos. Diríase que compartimos similitudes singulares; entre ellas, vastedad geográfica, razas, etnias,[51] lenguas,[52] culturas y una literatura que, en verdad, parece transformar las realidades sociales y empujar, aunque sea con fuerza mínima, el carruaje obeso de la historia universal. Al mismo tiempo, parecemos compartir una misión trascendental, dispuesta a trastocar los cimientos. Razón hay, pues, para pensar en la realidad de esta dualidad histórica.

Dentro de la vastedad de piezas escritas por don Rufino Blanco Fombona, hallo distinguido, esencialmente, un brevísimo ensayo suyo titulado *Dostoyevski-María Baskirtsev*, en donde afirma lo siguiente: «Ninguna raza, ni la pura raza española, se parece tanto, quizá, moralmente y bajo ciertos aspectos, a la hispanoamericana como la rusa»[53]. Animado, pienso, por la hondura que es característica natural del alma rusa, expresada, siempre tan dolorosamente, en sus escritores, especialmente los moscovitas.

Entre ambos universos literarios, el ruso y el hispanoamericano, hay una secuencia de legados. Luciano Lamberti sugiere que Dostoyevski «engendró a Kafka, entonces, que engendró a García Márquez»; de hecho, Gabo confesó admiración por el creador de *La metamorfosis* y el existencialismo

51. En la Rusia lejana —pero cercana espiritualmente— en su condición de estado multinacional hay una presencia avasalladora de cien nacionalidades, en donde poco más de la mitad conforman repúblicas independientes, sí; pero su heterogeneidad lingüística se refleja en las otras lenguas, a excepción del ruso (oficial) como las de los tártaros, bashkires, chechenos, pueblos siberianos. Apreciamos, con esto, lo provisto que se hallan estas regiones de diferentes rostros históricos-culturales.

52. En nuestra América se conjuga una amalgama de pueblos indígenas, negros y mestizos, además de los descendientes de los españoles; hay más de 500 lenguas indígenas en el mapa linguístico, además de los dominantes castellano y portugués, lo que ilustra bastante bien la abundancia de lenguas en el Nuevo Mundo.

53. Rufino Blanco-Fombona, *Hombres y libros* (Caracas, 2004), p. 254.

europeo, herederos literarios de Dostoyevski. Y entre otras ficciones hispanoamericanas viene a mi mente *Conversación en La Catedral*, de Vargas Llosa, cuyo realismo político-social comparte hilos comparables a las narrativas tolstianas. Esas realidades concretas sólo varían en la incorporación de las sustancias mágicas (hispanoamericanos) o psicológicas (rusos). Cada uno alineado con su tradición —mítico versus racional-social—. Se podría decir, por añadidura, que algunos vieron en *Cien años de soledad* ecos de los dramas familiares rusos y la búsqueda espiritual de los Karamázov, aunque verosímilmente con filtros muy distintos (espirituales e indigenistas).

Si ya detectamos las fórmulas mesiánicas de la mentalidad rusa, cabe destacar —y trasladar— el aspecto hispanoamericano. Surge así, por obras de la belleza de la historia, por la acumulación de culturas, un mestizaje que será el factor elemental de la identidad hispanoamericana. Para algunos, la mezcla disuelve cierta espiritualidad preconcebida, mientras que otros, más optimistas, observan en el mosaico de los colores una posibilidad de trascendencia. Comparto aquella máxima uslariana, orgullosa, que enaltece a ese factor: «el mestizaje penetró hasta el Olimpo».[54]

Es interesante, a esa dimensión histórica, añadir algunos señalamientos que expone el escritor mexicano José Vasconcelos y su concepto de «la raza cósmica». Creía él que, a través de un proceso, «la conquista del trópico por medio de los recursos científicos, resulta que vendrá un periodo en el cual la Humanidad entera se establecerá en las regiones cálidas del planeta. La tierra de promisión estará entonces en la zona que hoy comprende el Brasil entero, más Colombia, Venezuela, Ecuador, parte de Perú, parte de Bolivia y la región superior de la Argentina».[55] Vasconcelos, convencido de la llegada de una nueva expresión civilizatoria, confía en que «todo indica que, mediante

54. Uslar Pietri, *Nuevo Mundo, Mundo Nuevo,* p. 64.
55. José Vasconcelos, *La raza cósmica* (México, 2012), p. 20.

el ejercicio de la triple ley, llegaremos en América, antes que en parte alguna del globo, a la creación de una raza hecha con el tesoro de todas las anteriores, la raza final, *la raza cósmica*»[56].

Ese signo característico, de sentirnos en relación a una misión superior, viene desde antes de los aires de epopeya de la Independencia, heredado de ese ardor combativo, mesiánico y aventurero de nuestros Padres Conquistadores; pues, se halla, en el semblante de Colón, Cortés y Pizarro, las expresiones de unos ojos que se sitúan en la proximidad del destino superior. «Nosotros somos como el futuro del mundo», en palabras del pintor venezolano Pedro Centeno Vallenilla, «una cultura vastísima y universal» y, como Vasconcelos expresa:

> El camino que hemos iniciado nosotros es mucho más atrevido, rompe los prejuicios antiguos, y casi no se explicaría, sí no se fundase en una suerte de clamor que llega de una lejanía remota, que no es la del pasado, sino la misteriosa lejanía de donde vienen los presagios del porvenir.[57]

Otros autores, que hemos mencionado al inicio de esta humilde pieza, de nacionalidad venezolana, han servido como guías para la comprensión de esa misión en la historia que tiene Hispanoamérica, la de asfaltar las vías de una civilización superior, heralda de la Hispanidad, pero con signos que, verdaderamente, conforman su singularidad mestiza y que, orgullosamente —a diferencia de la Madre España—, se muestra agradecida con sus procesos emancipadores, prolongaciones naturales de un cansancio progresivo del ritmo histórico del imperio español. Hay una vocación creadora en nosotros, es instintivo, biológico, naturalmente urgente que tengamos conciencia de este factor,

56. Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 35.
57. Vasconcelos, *La raza cósmica*, p. 17.

«afirmarse la personalidad de la América Hispana, su originalidad y su tarea creadora».[58]

En el mestizaje aparece algo más que una alteración de la sociología, se debe interpretar y asumir como un principio espiritual capaz de inaugurar «un nuevo tiempo, un nuevo rumbo y un nuevo lenguaje para la expresión del hombre». E insisto, en el planteamiento uslariano, que estamos ante la definitiva «hora en la historia de la cultura». Síntesis de razas, culturas y caracteres de nacimiento social, se han encontrado en disputas durante milenios, pero no hay, como en el acontecimiento americano, un caso tan excepcional, como lo somos nosotros, hijos de la fe católica y la lengua del Quijote, y sumado al espíritu aguerrido del conquistador español del siglo XV; y en demostración a ello se exige de nuestra pluralidad hispánica una combinación triunfante, porque, en verdad, es el americano el único que puede partir de la gran síntesis creadora.

> Sólo el hombre americano, amasado con la sangre de todas las estirpes, fecundado con la obra de todas las razas y de todas las civilizaciones, puede elaborar la síntesis de esa *pan-civilización* futura, y al crear con ella la unidad del trabajo humano, acelerar el ritmo ascendente de la vida[59].

Entramos en una vía hacia la «raza superior definitiva», en donde «mucho ha trabajado la historia por esa originalidad del porvenir».[60] Y nuestros caminos, aunque llenos de ese valor mestizo, siempre conducen a la anarquía, el desorden. Nuestra psicología como pueblos americanos, parece realmente estar condicionada por un germen de desorden, a la rusa, como planteamos anteriormente. No obstante, si algo es rescatable en el universo americano es el patriotismo, el amor a la tierra, a estas

58. Uslar Pietri, *Nuevo Mundo, Mundo Nuevo*, p. 72.
59. Adriani, *Textos escogidos*, p. 19.
60. Adriani, *Textos escogidos*, p. 20.

patrias y repúblicas que, aunque independientes, no están fundadas aún, al decir de aquel caraqueño comparado a Sócrates.[61]

¿Y cómo compaginamos ese patriotismo a lo ruso y a lo hispanoamericano? ¿Qué se nos dice el uno y el otro? El valor patriótico, para la Rusia, esa pensada por Solzhenitsyn, «es un principio que da unidad al pueblo sin separarlo del resto de la humanidad», y también «es un sentimiento orgánico, natural, no exige justificación ni fundamentación...».[62] Mísera y patética es la nación que, desarticulada entre sus componentes nacionales, sufre de la ausencia de elementos que glorifiquen su presencia en el plano internacional, y en los países, como Rusia o los países de Hispanoamérica, resulta urgente el audaz sentimiento patriótico, pues, «es un componente que refuerza el patriotismo común a todos los ciudadanos».[63] Amar a la tierra es tan grande como amar a Dios, es un sentimiento de trascendencia que se libera del óxido de las cadenas de la amargura y el nihilismo, porque «el amor por el propio pueblo es tan natural como el amor por la familia. Nadie puede reprochar este amor, que merece todo el respeto». Naturalmente, hay temores sobre los sentimientos de sano patriotismo, pero léase lo siguiente:

> La patria también es una familia, pero en otro nivel y de otra dimensión: sus vínculos, que no tienen igual, constituyen su unidad: lengua, tradiciones culturales, memoria histórica común, así como las tareas que la aguardan en el futuro.[64]

No se puede permitir la caída de la conciencia nacional ni la súbita desaparición, en la colectividad, de sus emociones por la

61. Me refiero al maestro del Libertador Simón Bolívar, Simón Rodríguez o Samuel Robinson.
62. Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros*, p. 147.
63. Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros*, p. 149.
64. Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros*, p. 149.

tierra, por los símbolos y por la salud nacional, en un sentido casi metafísico, pero también arraigado a los substratos más elementales del sentir humano. En Rusia, se ha perdido aquello, y sus denunciadores, entre los cuales destacan Dostoyevski y Solzhenitsyn, en dos generaciones y siglos completamente distintos, elevaron sus voces para reclamar el lugar de Rusia en la misión histórica. Por esas razones, el lamento de Solzhenitsyn: «Nuestra conciencia nacional ha caído en el letargo. Vivimos a medias, entre la amnesia sorda con respecto al pasado y los signos amenazadores de la desaparición por delante. Padecemos un desfallecimiento nacional»[65].

Singular es el concepto del patriotismo. Y en la América, sabemos, fondo de colectividades de todo tipo, se aspira, aunque por sus mismas diferenciaciones, a un único enfoque peculiar de sus fuerzas continentales.

> Nuestra América Latina se sabe continente abierto a las aportaciones de la cultura y del capital foráneos. Pero nuestra América aspira a un trato acorde con la dignidad humana. Nuestros pueblos quieren existir en sí mismos y desarrollarse libremente sobre las bases de su personalidad histórica. Nuestro nacionalismo es apenas el despertar de un hombre que fue traicionado mientras dormía.[66]

En el mantenimiento de la autonomía de los órganos culturales, de los componentes que dan rostro visible a nuestras patrias, se debe fomentar el objetivo principal de que «nuestro nacionalismo se limita a la conservación de nuestros valores de pueblo y a la defensa de nuestro destino económico y político. Su

65. Solzhenitsyn, *Rusia bajo los escombros*, p. 150.
66. Mario Briceño-Iragorry, *Obras completas*, 23 vols. (Caracas, 1988-1998), VIII, p. 278.

faz más importante sería buscar soluciones prácticas en el propio orden de la americanidad latina».[67]

Es así como, dentro de la pieza presente, podemos visualizar rasgos inéditos en ambos mundos, en el ruso y el hispanoamericano, y aunque la tela a cortar es muchísima más extensa, nos limitamos a señalar los cuestionamientos básicos del asunto. A todo esto, podríamos decir, tanto en Rusia e Hispanoamérica, lo dominante son las tendencias de un pensamiento que apunta hacia los horizontes de una nueva y honda transformación de sus tierras, de sus gentes, de sus energías. ¿Adónde nos llevará la fuerza de este «pequeño género humano», como lo nombró Bolívar, en los días del porvenir? No lo sabemos, pero de lo que sí podemos tener seguridad es que, con todo ello, aún sumamos voluntades dispuestas a disputar el triunfo de la civilización que organizará el ritmo ascendente del mundo del mañana.

67. Briceño-Iragorry, *Obras completas*, VIII, p. 284..

Samurái

Un análisis literario

Adamastor Vaz

A lo largo de su historia en la Edad Moderna, pero sobre todo a partir de la Era Meiji (1868-1912), el Japón se definió en relación con las naciones de Occidente, aunque esa definición oscila a menudo entre polos opuestos: curiosidad y orgullo aislacionista, colaboracionismo y conflicto, asimilación y rechazo. Hasta los días de hoy, sin embargo, esta relación persiste: la pequeña tierra del sol naciente intriga a la mente occidental por su singularidad como civilización al compararse con Occidente, ya sea por las insinuaciones de que el propio Japón pudiera ser un país occidental (en sentido positivo o negativo), ya sea por la negación, desde uno y otro lado, de una correlación más íntima, en virtud de la autenticidad sui generis que caracteriza al japonés incluso frente a los demás asiáticos.

Sin embargo, estas cuestiones no solo intrigaron a la intelectualidad de Occidente. Shusaku Endo (1923-1996), el primer japonés en viajar formalmente a Europa en el posguerra, impregnó una parte relevante de su producción literaria con todos estos conflictos, que se manifestaron tanto exterior como interiormente en la civilización y en el alma japonesas. Pero no fue solo su viaje por Europa lo que le dotó de la autoridad para hablar sobre el asunto. Siendo, al mismo tiempo, japonés y católico

romano, su propia vida fue marcada por la tensión entre una religión universal y su identidad profundamente nipona.

Su obra más conocida y premiada, *Silencio* (1966), adaptada homónimamente al cine en 2016 por Martin Scorsese, versa precisamente sobre el drama enfrentado por los misioneros ibéricos al penetrar en un Japón ya aislacionista del período Edo (1603-1868), cuya confesionalidad budista obligaba a la persecución de los cristianos, ilustrando este choque de cosmovisiones bajo ópticas políticas, antropológicas, sociales e incluso teológicas. Forzado a elegir entre el martirio y la apostasía, el misionero jesuita portugués Sebastião Rodrigues (inspirado en el italiano Giuseppe Chiara) emprende un camino que consiste en descubrir cómo ha de vivir el cristianismo —y adaptarse— para preservarse en aquel archipiélago hostil.

Sin embargo, a pesar de ser el libro más famoso de Endo, posee otro que no solo abandona el cliché del «white guy in Japan» tan común en los medios, sino que también invierte esta dinámica. Su libro *Samurai* (1980), que escribió ya mucho más maduro, describe, basándose en hechos reales, el viaje de un japonés por el Occidente católico: no solo por la Europa occidental, sino también por la América española, entonces naciente extensión de la civilización occidental, aunque representada en el libro con explícita originalidad. Mientras *Silencio* retrata a misioneros ibéricos en su afán evangelizador hacia el Japón —el mundo intentando imponerse al Japón—, *Samurai* retrata a emisarios budistas japoneses que viajan por los dominios ibéricos con el fin de insertarse en ese mismo mundo.

A pesar de esta inversión, el conflicto permanece el mismo: la tensión entre la expansión ibérica y su catolicismo universalizante y la altivez orgullosa de los japoneses, cuyo propio ser cuestiona y no comprende el cristianismo, pero que, aun cuando llega a aceptarlo, lo acepta a su propia manera: una manera japonesa. Con su narrativa fluida y vocabulario de fácil acceso, Endo nos lleva, a lo largo de unos diez capítulos, en un viaje repleto de metáforas y paralelismos simbólicos – característicos del estilo de

escritura del autor por la jornada que oscila entre los puntos de vista del Samurai Hasekura Rokuemon y del misionero franciscano español Fray Luís Velasco, con ambos partiendo de Japón hacia la Nueva España (actual México) y, después, hacia España y Roma.

La historia se basa en el viaje real del samurái Hasekura Rokuemon Tsunenaga, famoso kirishitan japonés que en efecto recorrió ese mismo trayecto y estableció una embajada de Japón en los países católicos; Velasco, por su parte, es la versión que el autor hace del misionero franciscano Luís Sotelo, natural de Sevilla. Históricamente, Endo fue muy cuidadoso al investigar los detalles del viaje y al agregar dramatizaciones no solo como recurso literario, sino también con toques de su propia experiencia personal en el mar y en Europa. El presente análisis será respecto a todos los diez capítulos, siempre con la intención de ser lo más fiel y detallado posible.

Samurái

El inicio del libro se da durante el invierno y en las tierras improductivas del samurái Hasekura Rokuemon. Allí, él vive una vida apacible y, a pesar de formalmente ser un noble, no es muy diferente de los campesinos que le sirven. Sus tierras son un pantano, una marisma, un paraje muy común en Japón que, como en Silencio, es muy utilizada como imagen para representar al propio país. Sin embargo, incluso sus tierras no son las tierras de sus ancestros: a pesar de haber seguido el honor japonés al pie de la letra, el clan Hasekura había sido transferido de tierras fértiles en Kurokawa para ser obligados a ocupar tal pantano improductivo.

Así, el tío de Hasekura lamenta la situación de la familia y recuerda tiempos mejores, cuando los señores feudales apreciaban a los samuráis por su importancia en las guerras. Ahora, sin embargo, así como en su hogar, el invierno también había llegado para los samuráis con el advenimiento del Shogunato Tokugawa.

En este libro, Hasekura será el protagonista japonés (parte ausente de perspectiva propia en Silencio), cuyos pensamientos y acciones darán a los lectores la perspectiva directa de Japón.

Ya el protagonista occidental, o mejor, ibérico y representante no solo de Occidente, sino también de la Cristiandad, el padre Velasco, por ser un padre franciscano, tendrá una visión bien diferente de la postura de los jesuitas, orden a la cual pertenecían los padres de *Silencio*. El propio Endo simboliza las dos órdenes respectivamente como la «Compañía de Pablo» y la «Compañía de Pedro», en razón de la posición eminentemente más misionera-evangelizadora de los franciscanos y en contraste con los medios más político-institucionales de los jesuitas.

El padre Velasco, un hombre alto, de alrededor de 40 años y de estirpe aristocrática – descendiente de conquistadores, pariente de gobernadores y miembros del alto clero – es un crítico contumaz de la política de la Compañía de Jesús en Japón, alegando que el hecho de que ellos hubieran cobrado impuestos durante su jurisdicción en Nagasaki fuera interpretado por los japoneses como un intento de colonización. Pero él tiene la «solución» que es más que todo alineada con la ambición que profundamente caracteriza a este personaje: la de convertirse en el obispo de Japón y, diferentemente de los jesuitas, adoptar métodos más «diplomáticos» para convertir al país.

Por medio de los diarios y memorias de Velasco, descubrimos que es el personaje más psicológica y emocionalmente desarrollado de la historia: él oscila fuertemente entre su orgullo aristocrático y su devoción sacerdotal; y la relación entre su fortísima personalidad y la forma como ve tanto su religión como el mundo es lo que definirá toda su jornada pero no antes de dedicar todo su ser, de todas las maneras posibles, no solo por lo que busca y cree, sino también por Japón. Velasco aparece primero en la novela actuando como un intérprete en Edo (el antiguo nombre de Tokio), siendo esa la única razón por la que el Shogun aún dejaba misioneros católicos quedarse en Japón: la de servir como

facilitadores del comercio con las naciones ibéricas, comercio ese muy codiciado por las élites japonesas.

Sin embargo, el comercio de Japón con la Península Ibérica (ya que están en el período de la Unión Dinástica) dependía del Virreinato de Filipinas y se reducía básicamente a la conexión entre Nagasaki y Manila, que funcionaba como aduana por su ubicación estratégica. Codiciando el comercio directo con las ricas tierras de la Nueva España, el señor de Rikushu, Lord Ishida (o «Su Señoría») en el noreste de Japón, busca construir un puerto que rivalizara con el de Nagasaki y que recibiera galeones que cruzaran el Pacífico directamente desde la Nueva España, sorteando así el monopolio filipino. Además, buscaba usar el conocimiento de marineros españoles náufragos para que los japoneses construyeran un galeón propio y llevaran a esos españoles de vuelta a casa. Que fuera un simple daimio, y no el propio shogun Tokugawa, quien buscaba ese comercio revelaba dos cosas: que Japón no estaba del todo unificado ni centralizado, y que el cristianismo no se castigaba de manera uniforme en el país, sino solo en las tierras personales de los Tokugawa, como forma de contener rebeliones. Los señores de Rikushu todavía permitían el cristianismo en sus tierras, lo que ocasionó un éxodo de cristianos hacia esos lugares tolerantes.

Velasco entonces vio en esta coyuntura político-religiosa y en la codicia japonesa una oportunidad: urdir un acuerdo comercial entre el Rey de España y el daimio Ishida de Rikushu a cambio de la evangelización de Japón. Sin embargo, esta evangelización no sería un retorno al status quo ante. Ya que el Papa había permitido otras órdenes además de la jesuítica ejercer trabajo misionero en el archipiélago, Velasco personalmente garantizaría (incluso si fuera preciso pedir la intervención del propio Papa) que la orden de los frailes menores, la de los franciscanos, fuera recompensada por el acuerdo del comercio con el liderazgo del trabajo evangelizador de Japón, lo que, claramente, venía munido de la intención de él mismo de convertirse en el obispo de aquel país, por más que negara la propia ambición a sí, a los daimios y al propio Dios.

Los japoneses y el occidental negociaban, intercambiando dos cosas que ambos sabían que podían perjudicar a su propio país: el comercio directo con la Nueva España, por parte de los españoles, y la libertad de evangelización, por parte de los japoneses. Los dos intentaban manipular uno al otro para conseguir lo que querían pero, al inicio del libro, aún estaba muy temprano para que el lector descubriera cuál de los dos vencería tal disputa.

Endo recurre entonces a una metáfora cuyo simbolismo es muy claro: un grupo de hormigas que, buscando atravesar un pequeño charco de agua, hacía un puente con sus propios cuerpos para superarlo, incluso si eso exigía el sacrificio de algunas de ellas. Esa sinergia colectiva, en absoluto ajena a Japón, revela que las hormigas son los japoneses empeñados en construir un galeón nacional: el charco es el Océano Pacífico, y la otra orilla que buscan alcanzar, la Nueva España.

Sin embargo, este no es el único paralelo a ser trazado aún en el primer capítulo, si se permite trazar uno más entre la dupla ibérico-japonesa de personajes de *Silencio* y la de los protagonistas de *Samurai*, los cuales son invertidos: mientras el portugués Sebastião Rodrigues era un padre virtuoso y absolutamente cierto de la naturaleza de su fe, el español Velasco tenía un carácter que lo hacía entrar en conflicto (sea disputando o manipulando) con su propia fe; y mientras Kichijiro, japonés completamente opuesto a Hasekura, era indisciplinado y de naturaleza reñida con la fe cristiana, nuestro *Samurái* era un fiel cumplidor de su deber. En ese sentido, aquí los japoneses y los europeos tienen paralelismos cruzados.

Con el consejo de los daimios ancianos decidiendo con la anuencia del Shogun, los japoneses construirán un galeón propio para enviar a los españoles a la Nueva España desde el Noreste del país. Sin embargo, junto con ellos, enviarían cuatro emisarios con cartas para el virrey, para el rey de España y para el Papa, con las propuestas formales de comercio y evangelización con Japón.

Ocurre que, además de Velasco ser el único intérprete de la comitiva, lo que le da un gran poder de negociación y de decisión

(Hasekura es uno de los cuatro emisarios a ser elegido. Uno de los señores feudales de Hasekura, Lord Shiraishi, le dice que lo eligió para que, una vez completada la misión con éxito, les fueran devueltas las antiguas tierras de su familia en Kurokawa) pero ¿sería eso verdad? ¿Por qué, en un viaje presumiblemente de tanta importancia, serían elegidos como emisarios cuatro anspeçadas (uno de los puestos más bajos de la jerarquía samurai) en vez de nobles daimios del consejo? Esta duda no sería instalada solo en Hasekura y en el lector, sino también entre los otros emisarios.

Además de ese hecho, al instruirlo para el viaje, Lord Shiraishi instruye a Hasekura diciendo que él no debe aferrarse a las costumbres japonesas si eso perjudica la misión, ordenándole considerar más las costumbres extranjeras, lo que es algo difícil para un samurái que, más próximo incluso a los campesinos, ni siquiera quería viajar o incluso retornar al pasado, sino solo vivir y morir apaciblemente en sus tierras. Ya Velasco, al llegar a la playa de Ogatsu para embarcar en el galeón, confiesa los pecados de un cristiano japonés que dijo que fue ridiculizado por sus colegas trabajadores por causa de la fe. Velasco ministra el sacramento a él y termina diciendo que «pronto llegará el día en que nadie más se reirá de tu creencia», evento ese que fue mucho más impactante para el padre que para el que se confesaba.

A pesar de ser compasivo con los cristianos de aquella tierra, Velasco subestimaba a sus compañeros de viaje: él mismo se veía como el único capaz de, diplomática y estratégicamente, tener éxito donde los jesuitas fallaron contra los astutos paganos en la evangelización japonesa. A este punto, esas palabras para sí son un enmascaramiento, usando de la fe, de su propia soberbia, pasando a creer que su eventual obispado no sería una ambición personal, sino parte de la propia Providencia divina.

Serían enviados en la misión, también, metalúrgicos, fundidores y marineros para aprender las técnicas españolas (una vez más la táctica japonesa de replicar internamente lo que aprende en el extranjero) además de mercaderes y de los emisarios. Cuando el galeón finalmente es construido, Hasekura lo

interpreta como una gran fortaleza, e interpreta su misión como una nueva batalla que debe enfrentar por su clan, en una patente simbología bélica adaptada a aquellos nuevos tiempos. Cuando zarpan, no era más invierno, sino primavera, representando un nuevo desabrochar para la clase de los samuráis o tal vez para la familia y la vida de Hasekura. Hasekura lleva consigo cuatro sirvientes —su fiel Yozo, Seihachi, Daisuke e Ichisuke—, que, como los cisnes migratorios que siempre aparecían en su pantano, volarían lejos y conocerían otras tierras.

El tercer capítulo de la obra retrata el viaje transpacífico que la comitiva hace para la Nueva España. Accedemos a los pensamientos de Velasco, que ofrece excelentes lecturas de la situación: así como en *Silencio*, la metáfora de Japón como un suelo y la evangelización como una siembra retornan con Velasco diciendo que las semillas no crearon raíces porque los jesuitas no trataron bien el suelo para tal. También analiza a cada uno de los emisarios, que son, como Hasekura, todos samuráis y no aristócratas de mayor prestigio: Matsuki Chusaku es el más inteligente de los cuatro; Nishi Kyusuke es el más joven, animado y curioso; Tanaka Tarozaemon es el más viejo y orgulloso y Hasekura Rokuemon parece más un campesino que un samurái por su lenguaje corporal, decididamente sumiso.

Además de que el padre esté correcto sobre cada uno de ellos, se puede decir que cada uno también representa un aspecto de la personalidad japonesa: Nishi son aquellos deslumbrados por las novedades traídas por Occidente; mientras Matsuki son los que se ven aprensivos de la penetración extranjera en el territorio nacional; Tanaka representa el viejo orgullo aristocrático que se resiste a doblegarse; y Hasekura es el campesinado que todo lo soporta y que carga en silencio con el país entero.

Pero las metáforas no quedan solo entre los japoneses, siendo ellas también extendidas a los españoles ya en el viaje marítimo, Velasco encarna los intereses de la casta sacerdotal, y el capitán y su segundo de a bordo, los de la casta guerrera: el choque entre quienes buscan salvar almas y quienes buscan conquistar tierras y

súbditos. Al capitán y a su segundo no les gustan los japoneses, dicen que ellos son arrogantes y disimulados al ocultar sus verdaderas intenciones.

Cuando Velasco los elogia por su sofisticación pese a ser paganos, los españoles advierten que eso será peligroso y que habría que subyugarlos militarmente antes de convertirlos: es la primera comparación entre indígenas y nipones de la obra. Velasco, en cambio, recuerda que los japoneses, a diferencia de los indios de América y de Filipinas, son ya muy aguerridos y expertos en la guerra, lo que haría imposible una colonización convencional.

La travesía marítima, que dura varios meses, se vuelve sumamente dura para aquellos japoneses que carecían de tal experiencia. Para sobrellevar las dificultades, Hasekura se dice que las adversidades del mar son una batalla que debe vencer, a modo de resignación; pero pronto Matsuki lo confronta con otra batalla, esta vez mental: él señala lo evidente y pregunta por qué ellos, meros soldados, fueron elegidos para tal misión. Para Matsuki, en una misión tan larga y peligrosa, ellos eran desechables: podían morir ahogados o de enfermedad, pues a los ancianos solo les interesaba que los barcos extranjeros llegasen al noreste, no que los emisarios sobrevivieran.

Aún según él, el contexto político de los emisarios es que ellos son parte del grupo de los que están descontentos por haber perdido sus antiguas tierras. Si el viaje tiene éxito, las élites japonesas ganan el comercio que quieren; si no, los samuráis mueren y, en las tierras en que ellos están hoy, las familias de ellos serán desheredadas, con eso sirviendo de aviso para otros lugartenientes descontentos con la actual administración. Aunque esta perspectiva perturba hondamente a Hasekura, no logra dar crédito a Matsuki pese a su lógica, y lo niega con vehemencia. Para él, eligieron a los samuráis porque, por su lealtad y su honor inquebrantables, cumplirían la misión con más diligencia que cualquier burócrata.

Pero la atención cuestionadora de Matsuki no solo hace

víctima a Hasekura, apuntando también a Velasco. Este, sin embargo, ya había planeado cada paso del viaje y cómo condicionaría cada avance de los japoneses según sus expectativas de convertirlos, a fin de aumentar su prestigio ante el clero y la sociedad española, pasos necesarios para conquistar el obispado. Se proponía convertir primero a los mercaderes al llegar a la Nueva España, predicándoles con frecuencia y enseñándoles, junto con clases de español, las enseñanzas cristianas, pero dejando siempre claro que no merecerían confianza alguna en la Nueva España si ellos mismos no eran católicos.

Al evaluar las concepciones japonesas sobre la fe, advierte —porque parecen no comprender, o se muestran decepcionados, sobre todo en lo relativo a la resurrección y al sacrificio de la teología cristiana— que los japoneses son sumamente materialistas y que elegirían cualquier religión que les diera fortuna, bienes materiales, prosperidad, victoria en la guerra y curación de enfermedades. Para Velasco, esa es la manera de convertir a los japoneses: lograr que acepten el bautismo por razones utilitarias, de modo que Dios pueda después entrar en sus vidas y salvar sus almas. Pero es ahí donde intenta entrar Matsuki.

El samurái más inteligente y también el más crítico del cristianismo confronta a Velasco diciéndole que el cristianismo es utilitario tanto para los mercaderes japoneses como para el Consejo de Ancianos, a quienes Velasco manipuló con fines misioneros: solo aceptan el cristianismo como medio para sus negocios y, en cuanto deje de ser un facilitador, lo abandonarán y lo prohibirán. Para Matsuki, a los japoneses les da igual que Dios exista o no; según él, los «extremos» —y una religión extrema como el cristianismo— jamás serán bienvenidos en Japón.

Velasco le pregunta entonces cómo concibe Matsuki vivir una vida tan «tibia», con lo que este abandona la conversación intrigado. Tras el choque, sin embargo, Matsuki comparte con los demás emisarios lo que ha logrado escrutar de Velasco: que en el corazón del misionero anida una pasión grande y ardiente, una voluntad indomable. Lo percibe, dice, en el olor del padre, nacido

de la represión de sus impulsos carnales: ese olor procede de la misma pasión que inflama al espíritu occidental para cruzar los mares y construir esos barcos.

Advierte a Nishi, el más ansioso por aprender lo que poseían los extranjeros, que copiar la técnica europea sin su pasión sería mera imitación; pero que, a la vez, adquirir esa pasión sería de por sí un veneno para los japoneses. Matsuki advierte que el cristianismo de Velasco no es sino una manera de domar, reprimir o incluso justificar y encauzar la gran pasión que lleva en el corazón. La pasión es extrema, es voluntad, es caliente. Mientras tanto, el japonés es práctico, pragmático, materialista, tibio.

El capítulo se finaliza con un paralelo entre Velasco y el propio Hasekura: a pesar de sus actuales posiciones como padre y emisario, los dos creen ser guerreros como sus ancestros, luchando la guerra actual mientras ellos lucharon la antigua: los samuráis y los conquistadores españoles, uno hoy luchando por la economía japonesa y el otro por la evangelización de Japón por el Imperio y no habría un mejor lugar para que ese choque ocurra que la tierra donde los nativos un día bailarían para los fantasmas de sus ancestros, América del Norte.

La llegada a la Nueva España

Al llegar a la Nueva España, uno de los dominios más prósperos y ricos de los españoles en el continente americano, la comitiva, que esperaba ser recibida con vítores y celebraciones, lo fue con frialdad y recelo. A las autoridades del Imperio no les gustó ni un poco que un galeón japonés, construido al modo ibérico, hubiera cruzado el Pacífico por sí solo. Atracando en Acapulco, Velasco toma todas las medidas posibles para ser recibido por el virrey, pero encuentra solo dificultades y mala voluntad para tal. Velasco está convencido de que ya hay maquinaciones de los jesuitas obstaculizando sus planes. Decide, entonces, ir con toda la comitiva de mercaderes y emisarios a la Ciudad de México para,

desde allí, hablar directamente con el Virrey. Sin embargo, no lo haría sin antes realizar una parada estratégica.

Pasando por el paisaje desértico repleto de montañas y cactos de la Nueva España, Velasco va junto a los japoneses a una aldea del tipo de «reducción», en la cual los indígenas de aquellas tierras vivían organizados por los padres: en aquel estilo de vida, las posesiones y la tierra de los indios eran compartidas mientras los padres les enseñaban lo necesario para el trabajo mientras los evangelizaban. Mostrando eso a los emisarios, ya que ese era uno de los planes que Velasco tenía para hacer en Japón, el franciscano creía que a los japoneses les gustaría, o que al menos sentirían curiosidad por aquella nueva forma de organización sin jerarquías ni sumisiones; pero fue al contrario: hallaron aquella «pobreza digna» del todo anodina.

Pero lo que genera dudas no solo en los japoneses, sino también en Velasco, es cuando este llama al jefe indígena de la aldea y, después de variadas preguntas, él dice que aquella no era la primera vez en que había visto japoneses. Por más que Velasco insistía en que el indio probablemente confundía Japón con China, el jefe estaba seguro de que un japonés cristiano había llegado allí dos años atrás, junto con un padre español, y les había enseñado a plantar arroz, aunque no lograba recordar su nombre. Pero, a partir de allí, una cosa era cierta: había la posibilidad de que los emisarios encontraran un compatriota en la Nueva España.

Llegando a la Ciudad de México, el Virrey de la Nueva España no quiere recibir formalmente a los emisarios japoneses. Los jesuitas (los cuales dicen que Velasco miente sobre la situación en Oriente) y los comerciantes y aristócratas locales ya habían establecido un contubernio para que el monopolio comercial de Manila fuera mantenido, pero Velasco estaba determinado a convencer no solo a los japoneses, sino también a la propia sociedad española de sus intenciones. En sus propias palabras:

> La labor misionera es como la diplomacia. De hecho, se asemeja a la conquista de una tierra extranjera. En la labor misionera, al igual que en la diplomacia, hay que recurrir a subterfugios y estrategias, amenazando en ocasiones, transigiendo en otras; si tales tácticas sirven para impulsar la difusión de la palabra de Dios, no las considero despreciables ni repugnantes. A veces hay que hacer la vista gorda ante ciertas cosas con el fin de compartir el Evangelio. El conquistador Cortés desembarcó aquí, en Nueva España, en 1519, y con solo un puñado de soldados capturó y mató a multitudes de indígenas. A la luz de las enseñanzas de Dios, nadie podría calificar tal acto de correcto. Pero no debemos olvidar que, como resultado de ese sacrificio, hoy en día innumerables indígenas han entrado en contacto con la palabra de nuestro Señor y, de ese modo, se han salvado de sus costumbres salvajes y han comenzado a recorrer los caminos de la rectitud. Nadie puede juzgar a la ligera si habría sido mejor dejar a los indígenas en sus costumbres diabólicas, o hacer la vista gorda ante cierto grado de maldad y llevarles la palabra de Dios.[1]

De esta forma, él elabora una estrategia: dejar claro que el comercio transpacífico es indisoluble de la evangelización. O sea, los mercaderes japoneses tendrán que bautizarse para comerciar, y los españoles solo podrían hacer el comercio con los japoneses si tienen la certeza del fin de la persecución al cristianismo allí. Aunque Velasco sabe muy bien que los japoneses se convertían por razones puramente utilitarias, confía en que la Providencia divina obrará sobre ellos una vez bautizados, para hacerlos cristianos de verdad, aun cuando hubieran aceptado a Dios al principio por mero interés.

Y así Velasco lo hace, bautizando a los cerca de treinta

1. Shusaku Endo, *The Samurai,* trad. Van C. Gessel (Nueva York, 1982), p. 97.

mercaderes japoneses en la Ciudad de México en una gran ceremonia, la cual daría la certeza no solo de la ciencia de la élite nuevahispana, sino también del aumento de su propio prestigio personal. De los emisarios, solo Matsuki se hizo ausente a la ceremonia, pero Velasco dijo a los samuráis restantes que ahora las chances de ellos de encontrarse con el Virrey aumentaron. Con la ayuda del arzobispo tras el bautismo colectivo, el plan de Velasco avanza y consiguen audiencia con la máxima autoridad del Virreinato; sin embargo, esta carecía de potestad para resolver la propuesta de comercio directo. Pero eso Velasco ya lo sabía: era solo una pieza más de su plan de llevar a los emisarios a Europa y volverlos aún más dependientes de él.

A pesar de la clara dirección, la estancia de los japoneses en la Nueva España aún no había terminado. Sería necesario desvelar el misterio del japonés que el jefe de la reducción había mencionado. Ese mismo japonés, hábilmente disfrazado de indígena americano, al verlos todavía en la Ciudad de México tiró de la manga de Hasekura y le dijo que era un compatriota, que también había sido monje, pero que había abandonado el cristianismo. Poco después, les dice que vive en una aldea llamada Tecali, cerca de Puebla, poco antes de desaparecer en la multitud. Hasekura cuenta lo ocurrido a sus compañeros, pero no a Velasco, y discuten, además del asunto de ir a España o no, si ese supuesto japonés no podría ser un intérprete alternativo para ellos.

En medio de tal discusión, Matsuki interpela una vez más a Hasekura y le pide que, en caso de ir a Europa, no se convierta al cristianismo bajo ninguna circunstancia. Él justifica el imperativo: en la política del Consejo de Ancianos hay dos facciones, la de Lord Shiraishi (el señor feudal de los emisarios) y la de Lord Ayugai, que desprecia el cristianismo. La misión fue idea de Shiraishi, pero solo contó con el visto bueno de Ayugai porque este apuesta a que fracasará y, por tanto, le dará más poder. Según Matsuki, si siguen el criterio de Velasco y, como él hizo con los mercaderes, se convierten al cristianismo por el bien de la misión, en caso de que esta fracase y Ayugai gane terreno, serán

maltratados a su regreso a Japón. Sin embargo, por primera vez, más por apego emocional que por racionalidad, Hasekura deja de ser meramente pasivo y rebate las conjeturas de Matsuki, para no perder la inversión emocional y temporal depositada en todo el viaje, negándose a creer que saldría mal. El tiempo, en breve, probaría cuál de los dos estaba correcto. Al final del capítulo, Hasekura comunica a sus sirvientes lo decidido: Matsuki y los mercaderes se quedarán en la Nueva España para regresar a Tsukinoura e informar al Consejo, mientras que él, Nishi y Tanaka irán a España con Velasco. Nishi era el que más quería ir, mientras Tanaka solo quería sus tierras de vuelta, precisando para eso cumplir la misión.

El capítulo quinto del libro es el que más compara frontalmente a los japoneses con los indígenas del Nuevo Mundo. El capítulo se abre con buenas noticias para Velasco: tras la conversión de los mercaderes, el obispo de la Nueva España envía una carta a Madrid en su favor, en la que sostiene que el comercio directo de Japón con la Nueva España serviría para alejar a las naciones protestantes de Inglaterra y Holanda. El virrey novohispano también escribiría a Su Majestad en favor de Velasco.

Además, mercaderes japoneses prometen a Velasco parte de los lucros a la Orden de los Franciscanos y construir iglesias en Japón. Sin embargo, pronto ocurriría el último enfrentamiento directo entre las dos mentes más afiladas de la misión: Velasco y Matsuki. El franciscano ya sospechaba que el samurái era un espía del Consejo de Ancianos, sospecha que solo se refuerza por su deseo de volver tan pronto a la tierra natal. Al confrontarlo, el guerrero dice que los padres perturban la paz de la tierra y que «la verdadera felicidad» que Velasco dice es «demasiado intensa para Japón» además de que un «remedio muy fuerte es veneno para un cuerpo débil».

Él también dice que los indígenas de la Nueva España estarían en paz si los españoles no los hubieran conquistado, con Matsuki preguntando directamente si pretenden hacer con Japón lo que hicieron con la Nueva España. Velasco, sin embargo, admite

querer hacer una negociación: los españoles enseñarían y comerciarían lo que tienen a cambio de llevar a los japoneses a Cristo, sin embargo Matsuki rechaza esa última parte de la negociación a pesar de querer la primera. Velasco replica que de nada sirve que copien solo la parte material careciendo de la espiritual, y la discusión no cesa hasta que se separan, en uno de los choques más directos entre las dos cosmovisiones de la obra.

Al despedirse de Matsuki y de los mercaderes, la comitiva debe seguir curso – para ir hasta Europa, necesitan llegar a la costa este de la Nueva España para zarpar en el Atlántico. Velasco pronto descubre que hay una rebelión de indígenas de la tribu Huasteca en el camino para Veracruz, los cuales están quemando plantaciones y atacando a los encomenderos. El padre no deja de comparar esta situación con la japonesa: los encomenderos, como los jesuitas, provocaron y abusaron de un pueblo incluso más dócil que el japonés, y así desataron la revuelta.

Además, en el banquete de despedida, las canciones entonadas por la comitiva japonesa son notadas por los españoles como parecidas a las de los pueblos indígenas. Con estas y otras muchas comparaciones, el autor ilustra bien cuánto temían los japoneses de entonces ser colonizados como lo fueron los indios de las Américas, así como la creencia, basada en varias teorías antropológicas, de que japoneses e indios mexicanos estaban emparentados genética y fenotípicamente, algo que el libro insinúa en repetidas ocasiones.

Uno de los hechos a probar eso es que, al llegar a Puebla, los japoneses fueron confundidos por los indios locales con otra tribu montañosa. Nishi y Hasekura buscarían ir detrás de aquel ex-monje japonés cuando la noche llegara, pero Tanaka no estuvo de acuerdo. Con la ayuda de un indígena, llegan a la aldea de Tecali que, curiosa pero no casualmente, es también un pantano, como las tierras de Hasekura.

Una vez llegando allí, el japonés cuenta su historia: él era un huérfano que fue adoptado por un padre cristiano y, cuando Japón comenzó a perseguir a los cristianos, huyeron para Manila y

allí fue ordenado monje. Allí, sin embargo, se desilusionó con el clero y partió hacia la Nueva España en busca de un mundo nuevo; pero también el clero local lo decepcionó, lo que lo llevó a huir y a vivir con los indios como si fuera uno de ellos. Cuando los japoneses preguntan si él volvería a Japón, dice que no, porque no tiene parientes, y también porque los cristianos son perseguidos.

Esto, sin embargo, suscita una duda: ¿no había abandonado el cristianismo? El japonés dice, diferentemente de lo que afirmó antes, que aún es cristiano, sin embargo que no cree en el «cristianismo que los padres predican», pues los españoles derrotaron a los indígenas y destruyeron las aldeas. Hasekura dijo que tal hecho es así con cualquier país derrotado al perder una guerra, pero lo que hizo al japonés «abandonar el cristianismo» fue que, según él, los padres actuaban como si ese sufrimiento nunca hubiera ocurrido y que solo decían palabras de consuelo y de alegría a los indios.

Él termina afirmando que cree «en su propio Jesús» el cual vive «no en las catedrales suntuosas», sino «entre los indios miserables». Además de ser esta la posición personal de Endo, resulta cuando menos curioso que tal visión, puesta en boca de un extranjero que hacía casi las veces de sacerdote entre los indígenas americanos, se asemeje tanto a algunos presupuestos de la Teología de la Liberación, de notable arraigo entre el clero de Iberoamérica.

El japonés monje renegado entonces concluye que no volverá a Japón por estar «en casa» entre aquellos indios, consolándolos y ayudándolos médicamente cuando necesitan. Este y los hechos siguientes llevan a pensar que aquel japonés catequizaba a los indios a su manera, con su propia visión del cristianismo, lo que recalca de nuevo que los japoneses ven a Cristo de un modo distinto al de los occidentales: el Cristo en el crucifijo presente en la aldea tiene facciones indígenas, y el monje renegado se refiere a él como «este Jesús» en vez de solo Jesús.

Al despedirse de sus compatriotas, les entrega un rosario de

semillas y paquetes de papeles en los cuales «había un relato de la vida del Salvador» escrito por él mismo, además de alertarlos sobre la rebelión de los Huastecas (hasta entonces escondida de ellos por Velasco) la cual se ve equipada inclusive de armas de fuego. Sin embargo, tras presenciar todo aquello y regresar a Puebla al amanecer, Hasekura tiene por primera vez un monólogo en el que irrumpe en su interior una ardiente voluntad de luchar contra el destino que se le imponía.

Retornando a seguir el viaje, Velasco cuenta a los japoneses sobre Europa: que el rey de España es como si fuera el shogun para los japoneses, la autoridad política, mientras el papa sería el emperador, la autoridad religiosa. Sin embargo, dice que incluso el papa y todos los reyes europeos se arrodillan para solo un hombre, Jesucristo. Además, en comparación con Japón, dice que antes de la conquista empleada por Cortés, que los indígenas de aquella región también adoraban al Sol como si este fuera una deidad, todo eso en tono de enseñanzas catequéticos.

Pero a pesar de la conversación pacífica, pronto avistan fuego al acercarse a Veracruz. Frente a la imposibilidad de esconderla, Tanaka confronta a Velasco y le dice que ya saben de la revuelta indígena. Así, por ser el más veterano en la guerra de entre los emisarios, Tanaka aprovecha para tomar el mando de la comitiva en detrimento de Velasco, para frustración de este y deleite de aquel. Por más que el padre fuera inteligente, allí, estaba en desventaja primeramente por ser español y luego por no ser un guerrero.

Contra los consejos de un encomendero que encuentran, Velasco va a la tribu a dar la extrema unción a un indio después de que la hermana de este se lo pida. Lo hace como un padre y, cuando mira en los ojos del indio después de que este muera, ve en el indio «un rostro japonés». Ellos entonces son atacados por los indios, sin embargo, cuando gritan a los revoltosos que no eran españoles, sino japoneses, ellos retrocedieron.

Una vez a salvo de la rebelión nativa, Velasco recibe una carta de su tío, que lo alerta que los jesuitas harán de todo, una vez que

él y los emisarios lleguen a Europa, para que sus planes sean frustrados. El tío de Velasco lo avisa sobre un padre jesuita llamado Valente, a quien probablemente enfrentará en un debate en Europa para la resolución de la misión de ellos en el consejo de Obispos. Velasco también se entera de que, en la carta que los jesuitas hicieron al rey español (que el tío de Velasco consiguió mediante inteligencia), ellos hablan de que los japoneses están engañando a Velasco y a los españoles al usar el trabajo misionero como «cebo» para que consigan comerciar y avanzar otros intereses estratégicos. Sin embargo, Velasco está determinado a vencer, usando como armas no solo el prestigio que consiguió con el virrey y el obispo de la Nueva España en virtud del bautismo colectivo, sino por tener el casi total poder de maniobra sobre los emisarios que venían junto a él.

La visita a Europa

El capítulo sexto, en el cual la comitiva ya llega a Europa, se inicia con un monólogo de Velasco. Una vez más, el personaje de él es comparado, tanto por el autor como por él mismo, a San Pablo cuando este fue contestado por los apóstoles en Jerusalén, en razón de él y Velasco priorizar la evangelización ante la política. El misionero, así, como Pablo por los gentiles, estaba dispuesto a luchar el buen combate por el alma de los japoneses.

En medio de todo su tiempo de reflexión, pasa a imaginar a su oponente, el Padre Valente de los jesuitas: un hombre de apariencia ascética, alto, delgado, mejillas hundidas y ojos brillantes «de donde emanaban su sagacidad». Sin embargo, en medio del conflicto interno de Velasco al confrontar todos sus propios pecados, dice su plan para vencer a los jesuitas: así como convenció al Virrey al convertir a los mercaderes, convencería al rey y a los jesuitas de sus planes al convertir a los emisarios al cristianismo una vez en Madrid.

En Sevilla, una vez que la familia de Velasco era nativa de allí, fueron mejor recibidos de inmediato por la aristocracia y por el

clero de la ciudad. El obispo de Sevilla habla que los jesuitas, en el consejo de obispos que será montado en Madrid para abordar la cuestión, ya divulgan la visión de que los emisarios no son representantes del soberano japonés, sino meros caballeros al servicio de un solo lord. Velasco, aún en conversación con el obispo, vuelve a comparar el trabajo misionero con una batalla, una guerra, y dice que los jesuitas y sus superiores están demasiado lejos del campo de batalla para entender cómo funciona en realidad.

El obispo alerta a Velasco diciendo que este está tomado por pasión y que ella puede hacer mal a su alma. Velasco, que empieza ya a cuestionar y a frenar sus propios impulsos, se reconoce a sí mismo que el obispo tiene razón, pero también que, sin el fervor que siempre tuvo, nunca habría ido a Japón ni ganaría hoy la guerra por la conversión de aquellos pueblos. Tras rezar en la catedral pidiendo por iluminación, Velasco recordó las palabras de Jesús cuando este mandó a sus apóstoles a Judea, cuando dijo que ellos deberían ser «prudentes como las serpientes» y que serían odiados por todos por causa de Su nombre. Velasco piensa entonces que sus armas son sus palabras y los emisarios japoneses que trajo consigo; por eso hará que sus palabras parezcan las de los japoneses.

Cuando Velasco habló a los japoneses sobre los debates que él tendrá que vencer para convencer a la élite española a dejar que se encuentren con el Rey, convenientemente menciona que sería bueno que al menos uno de ellos se convirtiera al cristianismo para tal. Pero el samurái Hasekura le responde de inmediato que no se convertirá al cristianismo porque no le gusta y que, aunque estudiara sus fundamentos, seguiría sin ser cristiano, resuelto en ello pese a cualquier réplica de Velasco.

En este punto, Hasekura acaba asumiendo el papel de Matsuki ahora que este se ha ido, e incluso lo cita más de lo habitual. Aquel de quien más discrepaba ahora era aquel a quien más seguía los consejos, recordando las palabras de Matsuki al dejar la misión. La razón que aduce para no

convertirse es que no lo hará manipulado por Velasco ni por mera formalidad, y que no será el único de su estirpe en aceptar una religión que todo el linaje de sus ancestros ni siquiera conoció. Respecto a la opinión de los otros japoneses, Nishi dice que se volverá cristiano porque Europa es más rica y poderosa que Japón.

Ya Tanaka se volvería cristiano únicamente para recuperar de vuelta sus tierras y para retornar a casa con su honor intacto, haciendo todo lo que fuera posible. En suma, aquí ellos están de nuevo en conformidad con sus simbolismos: Nishi es la voluntad de occidentalizar de Japón mientras Tanaka es la tradición. Hasekura, que antes fuera la sumisión, aún lo continúa siendo por estar inconscientemente bajo órdenes de Matsuki, que por sí solo representa la inteligencia y la astucia japonesa frente a los extranjeros.

Por más que Hasekura lo niegue, por más que proclame detestar a Matsuki, sencillamente no logra convertirse al cristianismo. El convertirse en cristiano, para Hasekura, simboliza el cambio total de su vida monótona e igual del pantano, de Japón. Simboliza el Cambio de cómo el país se tornaría si aceptara Occidente. Cambiando de nuevo el foco a Velasco en su preparación para el debate, una vez en Madrid, su tío dice que él, en la infancia, era fascinado por marineros y conquistadores como Colón, con Velasco admitiendo que, si su madre no lo hubiera puesto en el seminario cuando era niño, se habría convertido en marinero o soldado.

Pero el tío de Velasco le dice que la madre de él lo puso en el seminario justamente para intentar controlar su fervor. Después de esas breves reminiscencias tras reencontrarse, el tío de Velasco revela que el Arzobispo y el Rey solo darán una audiencia a Velasco tras la decisión del consejo de obispos. Aún en la tensión al prepararse, Nishi, buscando ayudar a Velasco, dice que se volvería cristiano para que él venciera el debate. Los otros dos emisarios, sin embargo, no admiten querer, pero también no están tan confiados en la negación como estaban en Sevilla.

El debate

Una carroza va a buscar al padre franciscano y la historia finalmente adentra en uno de sus puntos altos: un debate entre los dos occidentales presentes que mejor conocen Japón, Velasco y Valente. A diferencia de lo que Velasco esperaba, Valente era un sacerdote viejo y de baja estatura, de hábito raído, ojos entornados y expresión de cansancio. En vez de alivio, Velasco tuvo su orgullo herido por su oponente ser un viejo débil pero por la parte de Valente, al percibir que Velasco lo encaraba con furor, el anciano jesuita solo le respondió con una sonrisa simpática.

Comienza el debate y Velasco, con una retórica grandilocuente, expone todos sus argumentos: desde los impuestos de Nagasaki cobrados por los jesuitas, pasando por el hecho de que los japoneses son demasiado avanzados para tratarlos como colonias, hasta la destrucción de las estatuas de los budas por la Compañía de Jesús, que enemistó a los orgullosos japoneses. Finalizando su punto, Velasco propone que los españoles proporcionen a los japoneses las oportunidades de lucro que tanto buscan a cambio de la libertad de evangelización.

Antes del contraponto de Valente, somos interpelados por el punto de vista de Hasekura en más un monólogo. No quiere adoptar a Jesús por considerarlo un hombre «débil, feo y emasculado». Reverenciarlo como Dios, según él, traería vergüenza para sí y para sus ancestros y, por encima de todo, sería traicionar su pantano, traicionar su casa, traicionar su vida y su ser. Dice que el pantano no era solo para aquellos que viven allí ahora, sino para los ancestros que se pasaron de él, prácticamente hablando solo del pasado, nunca del futuro.

Piensa que los ancestros de él, los de su padre y tío, no podrían dejar que se volviera cristiano ni que solo por formalidad. La posición de Hasekura de entonces viene para demostrar tanto que la cruz es una «locura para los paganos» (1 Cor. 1:23) cuanto también la relación japonesa con su sociedad colectivista y de alta confianza, donde los individuos se inclinan ante el todo.

En la respuesta de Valente, él es lo más objetivo posible y, diferente de Velasco, no usa artificios y pausas retóricas emocionales, sino que ataca los puntos principales de su argumentación: de que los samuráis son emisarios de un solo daimio, que no son emisarios oficiales y que no representan a Japón como un todo. Además, el padre Valente prevé que en el futuro los japoneses alegarán que esos emisarios eran meros enviados privados de un único señor, y no del shogun, y que se desdirán con excusas preparadas de antemano, una táctica que los japoneses emplean también en la guerra: en una guerra, cuando no tienen la certeza de quién vencerá, reparten a sus hermanos entre ambos bandos y, cuando uno pierde, descartan al hermano perdedor para no perder a toda la familia.

Para él, la evangelización es solo un cebo que los japoneses usan para conseguir lucros. Cuando le preguntan qué quieren los japoneses además del comercio con la Nueva España, Valente responde que buscan las rutas españolas del Pacífico y las habilidades de navegación, algo que los nipones probablemente ya están logrando con el viaje actual, pues han construido un galeón propio con conocimientos españoles.

En medio de los muchos cuchicheos que agitaban a la audiencia, Velasco se apresura a señalar que incluso los jesuitas habían intentado antes un acuerdo de ese tipo con Japón, cuando este envió una carta a Manila solicitando el comercio con la Nueva España. Valente replica que, ya entonces, el shogun de Japón quería el comercio, sí, pero al mismo tiempo buscaba prohibir a los misioneros, razón por la cual persiguió a los cristianos, martirizó a muchos y expulsó misioneros en esa misma operación.

En ese punto del debate, hay un nuevo paralelo con Silencio: un padre más anciano y experimentado, desensibilizado con Japón, intenta convencer de su falta de esperanza al padre más joven y ávido por evangelizar aquella tierra. Valente prosigue entonces analizando la psique japonesa a partir de su experiencia de más de treinta años en aquel país: con casi los mismos argumentos del padre Ferreira de Silencio, Valente dice que los

japoneses son el pueblo del mundo más inflexible hacia el cristianismo por ser, en sus palabras:

> Para ellos, la felicidad parece no significar más que la obtención de beneficios temporales. Si una religión promete todos los beneficios de esta vida —la acumulación de riquezas, la victoria en la batalla, la curación de enfermedades—, los japoneses la aceptan sin dudarlo, pero parecen totalmente insensibles a lo sobrenatural y a lo eterno. Aun así, durante nuestro viaje sería una negligencia por mi parte no predicar la palabra de Dios a los más de cien japoneses que hay a bordo.[2]

Según él, los japoneses conocen la muerte y la fugacidad de la vida, pero nunca van más allá. Ni siquiera distinguen entre el hombre y Dios —por eso adoran allí al Buda, que demuestra que el hombre puede volverse Dios— ni entre el hombre y la naturaleza, pues la naturaleza es para ellos algo que envuelve a la humanidad más que algo separado de ella. Concluye que la sensibilidad japonesa está intrínsecamente anclada en el plano material y no concibe nada por encima de él, por lo que tampoco concibe al Dios cristiano, que es suprahumano.

Una vez preguntado por otro obispo acerca de la evangelización japonesa en el pasado, específicamente en lo que atañe a lo que los japoneses cristianos, que un día ya llegaron a muchos miles, creyeron, Valente dijo que no lo sabía. Según el jesuita, cuando comenzó la persecución, la mitad de aquellos cristianos apostató, pues cuando un señor feudal o un jefe de aldea apostataba, todos los demás lo seguían. En su conclusión, el padre Valente dice que el mapa de Japón le recordaba a un lagarto, y que la naturaleza de los japoneses es idéntica: los propios misioneros se entretenían cortando la cola del lagarto, pero este sobrevivía aun sin ella, y luego le crecía de nuevo exactamente igual que antes.

2. Endo, *The Samurai*, p. 62.

Según Valente, los japoneses no viven como individuos, sino siempre teniendo presentes su aldea, su familia y sus ancestros, a los que están firmemente atados, sin ser seres humanos aislados. Ese es exactamente el problema de Hasekura que el autor se propuso interpelar con el debate: no logra abandonar Japón ni a los suyos, su pantano. Ese fue el mismo problema que tuvo Francisco Javier al evangelizar Japón: los japoneses no querían ir a un Paraíso donde no estuvieran sus ancestros.

Interrumpiendo a Valente y casi sin poder contener sus ánimos, Velasco lo confronta con el mismo argumento del padre Rodrigues de Silencio: que varios japoneses, sin embargo, fueron cristianos de hecho y que fueron martirizados por creer verdaderamente en Dios. Poco después, para no dar pie a la réplica, exhibe su triunfo: igual que en la Ciudad de México se habían bautizado 38 mercaderes al cristianismo, uno de los emisarios que lo acompañan se bautizará.

Antes incluso de que sepamos la respuesta o la reacción de los obispos, el debate es cortado y somos llevados a más una discusión entre los emisarios respecto al mismo asunto. Tanaka ya piensa en convertirse al cristianismo, aunque detesta abiertamente esa fe. Para él es como una batalla en la que conviene arrodillarse y fingir sumisión solo para engañar al enemigo. Hasekura, en cambio, invoca de nuevo las advertencias de Matsuki, pero Tanaka rebate su lógica porque no cree en lo que Matsuki dijo sobre que el Consejo quería actuar contra todos los lugartenientes.

Sin embargo, aún así Hasekura no se ve convencido, todavía reyendo que volverse cristiano significaría traicionar su clan y sus ancestros. Tanaka opina igual, pero obra como los mercaderes: dice que no «apostata» de su religión en el corazón, pero que perder las tierras de sus ancestros sería peor que cumplir una mera formalidad. Hasekura entonces se recuerda de una comparación que Velasco hizo de Jesús: un daimio derrotado se quita la propia vida para poupar a sus sirvientes, en el caso, Jesús se quitó la propia vida para salvar a aquellos que se rebelaron contra Dios incluso si él no era uno de esos que se rebeló.

Al recordar esa metáfora, Hasekura no logra identificarse con ella, sino solo con los mercaderes que se hicieron cristianos por interés y que probablemente abandonarían la fe en cuanto fuera necesario, y se pregunta cuán distinto sería de ellos si se convirtiera de ese modo. Teniendo en cuenta que los mercaderes eran entonces el estrato más bajo de la sociedad japonesa, eso dice mucho.

Valente pasa a cuestionar si los bautismos de los mercaderes en la Nueva España fueron verdaderamente sinceros, pero ya empieza a acusar el cansancio, mientras que antes estaba claramente venciendo a Velasco. Él también cuestiona si no sería mejor instruir a los japoneses a defender su fe con las armas en vez de estimular más bautismos falsos en medio de la persecución. Velasco, impaciente, empieza a interrumpir a Valente: al dudar del bautismo de los japoneses, el jesuita no solo ofende su honor, sino que olvida que el bautismo, como sacramento, trasciende la voluntad del hombre y confiere a quien lo recibe la voluntad de Dios.

Recurre así a un argumento teológico. Sin embargo, un obispo dice que el debate no es sobre la teología del bautismo y aborda directamente las razones políticas que les interesan: ¿los emisarios son representantes de Japón como un todo o de apenas un señor feudal, y la persecución al cristianismo allí es permanente o temporal? Velasco sostiene que, aunque en los dominios de Edo y alrededores se persigue a los cristianos y los jesuitas afirman que la persecución y la supresión del cristianismo continuarán indefinidamente, él no lo cree así: los europeos pueden poner fin a la persecución demostrando al gobernante japonés que, por más que le disguste el cristianismo, a través de él puede obtener mayores ganancias directamente con la Nueva España, y no solo con Macao y Manila.

Sin embargo, Valente replica al afirmar que la persecución probablemente continuará y que ella también se extenderá al resto de Japón. Dado que el clan Tokugawa está a punto de exterminar a su rival, el clan Toyotomi, las esperanzas se desvanecerán cuando

el actual shogun logre el control incontestable del territorio japonés. Tokugawa pretende aliarse a las naciones protestantes de Holanda y de Inglaterra porque ellas jurarán a él que sólo quieren el comercio sin la evangelización (es decir, todo lo que Japón quiere: «cristianos» que sólo se importan con los lucros y no obedecen al papa).

Ya Velasco inquiere: ¿entonces los Imperios católicos deben entregar Japón a los protestantes sin hacer nada, impidiendo el avance ibérico en el Oriente? El debate se prolonga entonces sin fin hasta la noche, sin conclusión clara, con todos los implicados ya cansados y con Velasco encomendando el resultado a las manos del Señor. Mientras los obispos, en otra sala, deciden qué hacer después del debate, Velasco está sentado solo pensando y, en sus pensamientos, yendo contrariamente a todo lo que él mismo había dicho en el debate, concuerda exactamente en los mismos términos con todo lo que Valente habló en todos sus puntos.

Es decir, así como los japoneses mentían sobre el cristianismo para conseguir los lucros, Velasco mentía respecto a Japón con el fin de conquistarlo. Sin embargo, él también admite que es justamente esa negación que Japón da a Jesucristo lo que llena a Velasco de pasión para conquistar tal país para la fe. Velasco ve la evangelización como una conquista, por ser un hombre de la estirpe de la casta guerrera dentro de la casta sacerdotal. Aquí, el cristianismo y la Iglesia son representados por el autor como una forma más de expansionismo del poderío español.

El capítulo termina con Hasekura decidiendo por fin convertirse al cristianismo solo como medio para cumplir la misión y regresar a su charco. Al ver que sus sirvientes más jóvenes, Daisuke e Ichisuke, reciben bofetadas y reprimendas de Yozo, tachados de «egoístas» por quejarse de la añoranza del hogar, Hasekura le impide continuar y, comparándose con los siervos más jóvenes y diciéndose que el verdadero egoísta era él, les proclama a los tres su decisión de convertirse al cristianismo.

Ya el tío de Velasco le informa a él que los obispos están divididos en sus opiniones y que el resultado de la decisión aún es

incierto, recomendando que algo debe acontecer para «arrebatar el corazón de los obispos», y Velasco apuesta que la conversión de los tres emisarios consumará tal hecho. La continuación de la misión japonesa, por lo tanto, depende del bautismo de los tres samuráis.

El bautismo

El capítulo séptimo abordará directamente la jornada de los samuráis, y especialmente la de Hasekura, para el bautismo en la fe católica. Hasekura tendrá que confrontar las enseñanzas de Velasco sobre el cristianismo con su *dasein* japonés y con la razón de su bautismo: el deber, la misión, el retornar a casa y su sumisión a sus superiores. Poco antes de ser bautizado junto con los demás emisarios y sus respectivos sirvientes, ya en la ceremonia, Hasekura miró a Jesús y, en tono de reproche, le dijo que no tenía interés en adorarlo y que la vida de quienes sufren —los campesinos de su charco— no se había vuelto más fácil porque Jesús supuestamente muriera por ellos.

Él también no entendía cómo aquel hombre salvaría toda la humanidad conforme Velasco hablaba, no entendía el concepto de salvación. Hasekura juzga absurda y falsa la historia de Jesús (de nuevo, la «locura para los paganos») y no lograba entender cómo un hombre como Velasco y los demás extranjeros creían en ella y adoraban a aquel hombre. Cuando Hasekura tuvo que confirmar al celebrante que creía en Jesús y en su resurrección y salvación, él pensaba consigo mismo que aquello era sólo de la boca para afuera, pero en paralelo sentía una amargura al pensar que, en aquel acto, traicionó a su padre, su esposa y su familia.

Finalmente es bautizado, mientras se dice que aquello no pasa de una mera formalidad y que no fue sincero al declarar que creía, con la esperanza de olvidar algún día todo lo relacionado con ello. Esos pensamientos continúan cuando va a recibir la eucaristía, pero Hasekura empieza a cuestionarse: si todo aquello era solo una mera formalidad, ¿por qué repetírselo sin cesar? ¿Por qué

estaba tan obsesionado con aquel hombre en la cruz? Si aquello era sólo mera formalidad y no significaba nada más, ¿por qué sentía remordimiento por haber traicionado a su familia?

Cuando Hasekura pregunta a Nishi Kyusuke si le inquieta haberse convertido al cristianismo, este responde que, aunque todavía no siente adorar a Jesús, advierte que es imposible comprender Occidente sin comprender el cristianismo, como si se le hubiera abierto una perspectiva completamente nueva. No veía nada malo en la misa ni en los ritos cristianos; al contrario, no había nada igual en Japón, todo en consonancia con su carácter curioso y su deseo de apertura hacia Occidente. Además, Nishi después afirmará que inclusive desea permanecer en España, aprender la lengua y las costumbres cristianas para sólo después retornar a su país.

En medio de todo eso, los clérigos y los aristócratas españoles que ellos visitaron después del bautismo clasificaban a los japoneses de la misma forma que a los indios de la Nueva España: como paganos que dejaron sus supersticiones y dioses falsos. Según Velasco, que los obispos quedaron impresionados con el bautismo de los japoneses y que el Rey en breve los acogería, alegando que el bautismo de ellos fue recompensado por Dios. Pero el padre franciscano tiene un súbito mal presentimiento y, por primera vez, ve su propia caída y el derrumbe de sus planes, y empieza a sentir que Dios lo había abandonado.

La comitiva entonces se dirige al Tribunal de la Inquisición para al fin escuchar la decisión de los obispos. Al inicio, todo da a entender que la posición de Velasco vendría a ser la aceptada, y el Consejo decide: considerar a los emisarios como emisarios de Japón como un todo, costear y tomar las providencias para que ellos retornen a casa en seguridad y pedir al rey darles una audiencia formal.

Sin embargo, en el momento en que se abre el turno de objeciones (que casi nunca se presentan), el padre Valente entrega a los obispos una carta que, al leerse en voz alta, trae las noticias más recientes del Extremo Oriente: el Rey (Shogun) de Japón

comenzó a escuchar las calumnias que Inglaterra hace contra España y se prepara para cortar las rutas comerciales que hacen con Luzón y Macao, además de permitir que Inglaterra instale una estación de comercio en Hirado, en el suroeste de Japón.

Además, la otra noticia es que un noble de la región de Tohoku, el mismo que envió a los emisarios a la Nueva España, ahora persigue a los cristianos, inclusive ya martirizando un pequeño número de fieles. Probablemente lo hizo para disipar los rumores de que se estaría aliando con España para destronar al rey japonés. En medio de la confusión de los obispos, Velasco vislumbra de nuevo su derrota, ya no como intuición, sino como realidad, y así termina el capítulo.

A los pies de Pedro

En el capítulo octavo son narrados los últimos esfuerzos de la misión japonesa en Europa para intentar, de cualesquiera maneras posibles, preservar el éxito de la misión. Velasco les dice que todas las esperanzas se fueron: Japón, al prohibir el cristianismo, abandonaba toda perspectiva de comercio con la Nueva España. Algunos hombres —los sirvientes de Hasekura— estaban embriagados solo con la idea de volver al charco. Nishi lloraba y Tanaka seguía negándolo.

Tanaka pregunta si esa carta no es falsa, si no es una manipulación de los jesuitas, y Velasco responde que, en Madrid, no tienen como saberlo - pero que es posible que el papa en Roma haya recibido otras noticias. Tanaka dice que irá a Roma o incluso al fin del mundo para no volver a Japón de manos vacías. Él dice que, si sólo quisiera volver a Japón, habría retornado junto con Matsuki en la Nueva España. Hasekura, por su vez, manifiesta querer ir junto con Tanaka, pero sin dar motivos.

Velasco sonríe y dice que, durante todo el viaje, creyó seguir un camino distinto del de los japoneses (o más bien, los estaba usando), pero que ahora, por primera vez desde el inicio de la travesía, se sentía atado a ellos por una misma cuerda. A partir de

entonces, todos ellos ahora pasarán por las mismas pruebas y serán castigados de la misma manera. La última esperanza de ellos residía en Roma, y a Roma ellos irían, a pesar de no de la manera previamente planeada por Velasco.

Aquella noche, el samurái soñó con los cisnes migratorios que veía en Japón, los que venían de muy lejos para reposar en su charco durante el invierno. No era la primera vez, en aquella historia, en que soñaba con esos pájaros. En aquel sueño, sin embargo, su sirviente Yozo les disparaba, al revés de lo ocurrido al comienzo de la historia, cuando el samurái le había impedido disparar. Hasekura tuvo rabia de ese hecho, pero ese tiro claramente simbolizaba ellos dos retornando a Japón con la misión fallida.

Tras la decisión del Consejo de Obispos, todos empezaron a tratar con frialdad a Velasco y a los japoneses, que incluso fueron expulsados del monasterio franciscano donde se alojaban. Sin embargo, tenían la ayuda de la familia de Velasco y de un Duque, que había sido indiferente con ellos y ahora los auxiliaba, alegando ser ultrajante que japoneses que se convirtieron a la misma religión fueran tratados de aquella forma. Tal Duque, el cual ni siquiera llega a ser identificado, pidió inclusive ayuda y favores a un cardenal de nombre Borghese en Roma.

El tío de Velasco preparó entonces un falucho y tres mil ducados para que fueran de Barcelona a Roma, aunque con una condición: si el Vaticano negara cualquier prosecución, Velasco tendría que desistir totalmente de la evangelización de Japón y pasaría a vivir en un monasterio en la Nueva España o en las Filipinas por el resto de la vida. No les quedaba a Velasco —ni a los japoneses— otra opción que arriesgarse.

Una vez en el viaje por el Mediterráneo, hay un breve diálogo entre los dos protagonistas. Tras confirmar que Velasco pretende volver a Japón como sea, Hasekura le dice al padre que, si la misión sale mal, Tanaka está decidido a cometer seppuku, el suicidio ritual con que los japoneses lavan su honra con sangre. Velasco objeta que eso no estaría permitido, pues Tanaka se ha

hecho cristiano, pero Hasekura responde que tanto Tanaka como él y Nishi se convirtieron a la fuerza, solo para cumplir su misión; el franciscano insiste en que será un testigo favorable ante Shiraishi y el Consejo (que, presumiblemente, había traicionado a los emisarios), y Hasekura no hace sino responder, resignado, que Velasco no comprende a los japoneses.

Cuando el falucho pasa por Génova, la ciudad de Colón, Velasco menciona que tal navegante buscaba el «país dorado» que en verdad era Japón. Consigo mismo, él se compara con Colón: mientras Colón jamás encontró Japón, Velasco fue rechazado por él; mientras Colón creía que el archipiélago era una tierra llena de tesoros a ser saqueados, Velasco cree que el tesoro de allá es justamente plantar la palabra de Dios. Pero la conclusión que saca es la misma tanto para Colón cuanto para sí mismo: Japón es un país que todo toma y nada da.

Ya en Roma, son ignorados casi por completo, pues los jesuitas se habían adelantado a su llegada. Apenas el cardenal Borghese acepta recibir a Velasco, ocasión en la cual se desarrolla uno de los diálogos más ricos e importantes de la obra. Al conversar con el cardenal Borghese, que se muestra gentil y caritativo, el franciscano advierte pronto que es un político astuto y que buscaba convencerlo de que no tenía sentido enviar más misioneros a Japón a causa de la persecución.

Sin embargo Velasco argumenta que la muerte de un mártir, como fue la muerte de los apóstoles, da semillas para más fieles perseverar en la fe, «la sangre de los mártires es la semilla de la iglesia», conforme decía Tertuliano. Pero el cardenal prosigue con una razón puramente burocrática: la Iglesia es una organización enorme y que necesita mantener toda una estructura para que los fieles de las naciones cristianas continúen siendo cristianos.

Pero Velasco insiste: los fieles japoneses son, según él, como la oveja perdida de la parábola de Jesús; y cuando el cardenal replica que no vale la pena ir tras la oveja perdida si con ello se expone al resto del rebaño, Velasco responde que esas fueron las mismas palabras del sumo sacerdote Caifás cuando sacrificó a Jesús para

proteger al pueblo judío, amparándose en la necesidad de «proteger el orden y la seguridad».

Con eso, Velasco irritó al cardenal, haciéndolo sentarse callado. Él no tiene como negar: Velasco está cierto y él no podrá concordar con Caifás, pero Borghese dice que, a pesar de que eso representa una fuente de angustia para él, así como el Clero lo hace ahora, Caifás dirigía una organización y Jesús no, y aquellos que tienen una organización deben sacrificar al individuo en pro del grupo, así como Pedro sacrificó a Esteban para preservar la Iglesia primitiva. Estupefacto ante esas palabras, Velasco pregunta si era de ese modo como se resolvían las cosas en el Vaticano.

El cardenal dice que no sabe, pero también dice que él tendría, en este caso, que actuar como Caifás y abandonar a los japoneses incluso con tristeza y remordimiento en el corazón, debiendo soportar ese sufrido fardo. El cardenal incluso llega a admitir que eso va contra los enseñanzas de amor que el propio Jesús predicó. Cada vez más desesperado, Velasco pregunta si el Vaticano no sería una organización que no se comporta solo como un país, sino también como una organización al servicio del amor, capaz de trascender las limitaciones de la política. El cardenal entonces le responde también con una pregunta: «Hijo mío, ¿creéis que podéis vencer el mundo real... apenas con amor?».[3]

Velasco responde que Jesús fue un hombre de amor, pero Borghese prontamente le recuerda que Él, por causa de su amor, fue asesinado por un mundo de política. El conflicto entre Velasco y Borghese es mejor ilustrado por las palabras de Oswald Spengler cuando contrasta respectivamente la religión con la historia:

> Pero cuando Jesús fue conducido a presencia de Pilatos, el mundo de los hechos y el mundo de las verdades se enfrontaron sin remedio ni avenencia posibles, con tan terrible claridad y gravedad simbólica, que ninguna otra escena de la historia universal es más impresio-nante. La

3. Endo, *The Samurai*, p. 194.

> discrepancia esencial que ya existe en el principio y raíz de toda vida en movimiento, sólo por serlo, sólo por ser existencia y conciencia, recibe aquí la forma más alta imaginable de la tragedia humana. En la famosa pregunta del procurador romano: ¿qué es la verdad?-única frase del Nuevo Testamento que tiene «raza»-está encerrado el sentido todo de la historia, la exclusividad de los hechos, la preeminencia del Estado, el valor de la sangre, de la guerra, la omnipotencia del éxito, el orgullo de un destino grande. A esto no contestó la boca de Jesús; pero su silencioso sentimiento replicó con la otra pregunta, con la pregunta decisiva de toda religiosidad: ¿qué es la realidad? Para Pilatos la realidad lo era todo; para Jesús, nada. No puede ser otra la contraposición de la religiosidad a la historia y sus potencias. La religión no puede juzgar de otro modo la vida activa y, si lo hace, es que ha dejado ya de ser religión y ha caído en el espíritu de la historia.[4]

Al cerrar la conversación, el cardenal italiano expone las razones políticas del Vaticano para abandonar el esfuerzo japonés: como organización, está obligado a oponerse políticamente a las naciones protestantes en favor de las católicas. Holandeses e ingleses están logrando lo que buscan en Japón, y el trabajo misionero intimidaría aún más al shogun, cuya ira, sumada a la de Holanda e Inglaterra, amenazaría a las naciones católicas de Portugal y España.

La recomendación papal es que las monarquías ibéricas se retiren, por ahora, para observar la situación. «el hombre de Amor fue asesinado en el mundo de política por causa de su amor» le recuerda él a Velasco con las últimas palabras que el cardenal tenía que decir sobre Jesús. Él termina diciendo que

4. Oswald Spengler, *La decadencia de Occidente: Bosquejo de una morfología de la historia universal* (Madrid, 1958), III, pp. 306-307.

rezará por él y por Japón, cuando Velasco deja los aposentos sin saber qué aquel hombre realmente pensaba.

En vez de mostrar la reacción de los emisarios al fin de las esperanzas, el libro en la próxima escena nos demuestra sus acciones: Los tres japoneses y Velasco acuden a una bendición solemne del papa Paulo V y, logrando acercarse a él, le imploran que los atienda. El papa se llena de compasión, para momentáneamente el cortejo y, al mirar a los asiáticos, demuestra querer escucharlos. Pero él no entiende su lengua. Velasco, el único allí que podría interceder, piensa para consigo que nadie en el Vaticano comprende la tristeza de los japoneses y la de él mismo al luchar por Japón.

Movido por un sentimiento de venganza dirigido más a los clérigos que a los japoneses, Velasco no ayuda al papa a entenderlos, por lo que Su Santidad prosigue el cortejo. No obstante, más tarde ese mismo día, el cardenal Borghese llamaría a Velasco para hablar, probablemente para reprenderle la conducta de los emisarios. Sin embargo, el cardenal dice que la razón no fue aquella, sino muy por el contrario, ya que el Papa se llenó de compasión por aquellos japoneses cuando Borghese le explicó sobre la situación. En realidad, lo llamó para entregarle una carta del virrey de las Filipinas, en la que se dice que Japón ya está expulsando monjes y misioneros y que Velasco y sus emisarios deben perder, tras ello, toda esperanza. No hay más claridad que esto: El Vaticano no más alentará a España o Portugal en los esfuerzos misioneros en Japón.

Pero luego al ser dispensado, Velasco deja unas palabras escaparse. «Ellos se matarán... Cuando oigan esa noticia... ellos no tendrán alternativa si no morir». Cuando el cardenal le advierte que eso está vedado a los cristianos, Velasco le explica que ellos fueron criados así toda su vida y que no vivirán con el orgullo y la honra heridos: tal es el camino del guerrero samurái. Como última petición, casi a modo de premio de consolación, Velasco ruega, con lágrimas en los ojos, que el papa les conceda una

audiencia. El pedido es concedido pero, incluso al encontrarse con el emperador de los cristianos, aún era inútil.

Los japoneses, al conocer a la más alta autoridad del mundo —siendo ellos samuráis rurales que ni siquiera habían visto al shogun—, en otro contexto habrían quedado extasiados, pero ahora solo les quedaba la resignación ante aquel consuelo. Velasco hace entonces que Tanaka lea la carta que su señor feudal dirigió al Papa, en la que afirma haberse convertido al cristianismo y promete ayudar en la cristianización y en la construcción de catedrales; sin embargo, nadie salvo los japoneses y Velasco comprende lo que se dice en japonés.

Hasekura siente una voluntad inmensa de impedir a Tanaka de continuar leyendo tales palabras inútiles, pero nada hace. En cuanto Velasco empieza a traducir la carta, el Papa se levanta rompiendo el protocolo, con el rostro lleno de tristeza y de compasión por los asiáticos. Él va para frente de cada uno de los emisarios y dice que prometerá rezar, en cada misa celebrada por él, por cada uno de ellos y por Japón. Por último, el Papa dice aún que cree que Dios no abandonará Japón, antes de desaparecer en una cámara contigua. Termina entonces la audiencia y el capítulo, así como la estancia de ellos en el Viejo Continente.

De vuelta al Nuevo Mundo

El retorno de la misión japonesa a las naciones católicas es narrado en el capítulo noveno al ser iniciado por el diario de Velasco. Con la visita al papa, incluso sin haber dado a los emisarios el éxito que anhelaban, el franciscano al menos había impedido el suicidio de ellos. Según el diario, el Secretario del Cardenal Borghese dio a los tres emisarios la ciudadanía romana, pero, ya que ninguno de ellos retornaría cualquier día a Italia, aquellos papeles eran inútiles. Además, ellos no pudieron retornar a Madrid y fueron directo a Sevilla. Velasco, que había hecho un acuerdo al llevar a los japoneses a Roma, sería forzado a trabajar en un monasterio en la

Nueva España o en Manila y a no más retornar a Japón, en aquello que representaba una gran derrota para sí, ya que antes creía ser portador de una misión divina para la evangelización de aquel país.

En el navío, Nishi (que no permaneció en España, como visionaba) continúa entusiasmado y Tanaka, por alguna razón, ahora está de buen humor y no más orgulloso. Los japoneses ya están de mejor humor que Velasco por la perspectiva de retornar a casa. Sin embargo, cuando reza la misa, ninguno de los japoneses acude desde que hablaron con el Papa, salvo el sirviente de Hasekura, Yozo, que permanece con timidez y se marcha en cuanto recibe la comunión. La extrema sumisión de Yozo es lo que lleva a Velasco a creer que no se desdirá de su palabra, ni siquiera en el bautismo, a diferencia de los demás.

Ellos retornan a la Nueva España al hacer la jornada inversa de la cual hicieron en la ida. Cuando Velasco escribe a su superior en la Ciudad de México, dice para proveer un navío hasta Manila para él llevar a los japoneses de vuelta. Él los acompañaría hasta Manila y quedaría allá para el resto de la vida. Al escribir esto, sintió por fin paz y que ya no le ataba apego alguno a Japón. Sin embargo, le vienen recuerdos de cómo nació su obsesión con Japón. Cuando se ordenó debía haber ido a la Nueva España, pero no quiso evangelizar una tierra de indígenas pacíficos y dóciles: por su carácter, prefería con mucho la tierra de la persecución a los cristianos. Recordando cómo entró a Japón, cuenta sus primeras impresiones:

> Aprendí el idioma japonés de esos cristianos japoneses y, gracias a ellos, descubrí cómo era el pueblo japonés. Según mis observaciones, la mente japonesa funcionaba considerablemente más rápido que la de cualquier otra raza, y estaban dotados de una gran curiosidad y un gran deseo de conocimiento. Poseían un sentido del orgullo y el decoro más fuerte que incluso los españoles. Me

> maravillaba que un pueblo así hubiera podido vivir tanto tiempo sin conocer la gracia de Dios.[5]

Este último asombro de Velasco no es exclusivo de los ibéricos o incluso de los católicos, sino probablemente de toda civilización que tuvo contacto con Japón y lo contrastó con su propio principio absoluto. Una vez en Veracruz, en la Nueva España, mientras rezaba para que fuera hecha la voluntad de Dios, Hasekura avisa a Velasco que, como previó antes, Tanaka Tarozaemon había quitado la propia vida. El suicidio de Tanaka ahonda todavía más la reflexión interior y la crisis existencial que atravesaba el padre franciscano. Al contemplar el rostro apacible del samurái muerto, Velasco piensa que aquella paz llegada con la muerte le dio una serenidad que Jesús jamás le daría.

Velasco hace una plegaria para los muertos para Tanaka y no deja a sus sirvientes colocar a su lado un ídolo budista, diciendo que Tanaka era cristiano. Él sabía que esa plegaria no podía ser ofrecida a suicidas, pero la hizo incluso así. Aun así, los japoneses velaron a Tanaka según el rito budista, y él los acompañó: al parecer, Velasco ponía en duda su propia fe. Ellos lo entierran en un cementerio indígena.

Tras enterrar a Tanaka, el comandante español de la fortaleza de San Juan de Ulúa mantiene con él un breve diálogo, comparando una vez más a los japoneses con los indígenas. Según él, «cuanto más inferiores son las personas, más quieren matarse». Velasco intenta explicarle que los japoneses tienen por virtud morir antes que vivir con vergüenza, y que Tanaka al menos no habría podido cumplir su misión como embajador si seguía con vida. El comandante dice no comprenderlo, pero para él una cosa estaba clara: Velasco restaba importancia al suicidio, un acto terminantemente prohibido por la Iglesia. Sin embargo, el padre, aun sabiendo que el suicidio es un pecado mortal, se niega a creer

5. Endo, *The Samurai*, p. 210.

que Dios abandonará a aquel hombre. En su monólogo, Velasco dice:

> Mi único objetivo al emprender este viaje era convertir a Japón en una nación del Señor. Sin embargo, ¿no se ocultaban tras ese objetivo elementos de una conveniente autojustificación y una sed egoísta de conquista? [...] ¿No albergaba en mi corazón la ambición de convertirme algún día en obispo de Japón y de dirigir la Iglesia de allí con mis propias manos? ¿Acaso el Señor discernió los sentimientos de mi corazón y me castigó por ellos?[6]

La auto-reflexión de Velasco continúa, y sus propias palabras transcritas son mejores que cualquier descripción que pueda hacerse:

> Pero tengo un bautismo de muerte con el que ser bautizado; ¡y cuánto me duele hasta que se cumpla!». Hay misiones en esta vida que solo se cumplen a través de la muerte. El suicidio de Tanaka Tarozaemon me ha enseñado eso. Sin embargo, en un aspecto, la muerte de Tanaka y la del Señor son claramente diferentes. El japonés se quitó la vida para expiar su incapacidad de cumplir su misión como enviado. Pero el Señor aceptó la muerte «para interceder por muchos.[7]

Tras tal monólogo, al confrontar finalmente el sacrificio de Jesucristo con el de Tanaka, Velasco tomaría la decisión más importante de su vida, la decisión más cristiana que podría tomar. Entramos luego en el otro punto culminante de este importante, aunque breve, capítulo: el reencuentro de los samuráis sobrevivientes, Hasekura y Nishi, con el monje japonés renegado

6. Endo, *The Samurai*, p. 214.
7. Endo, *The Samurai*, p. 215.

en la aldea de Tecali. Según Nishi, al recordar a su compatriota, ahora comprende por qué no puede regresar a Japón: tras ver la vastedad del mundo, Japón se vuelve asfixiante. El exmonje los recibe calurosamente, a pesar de estar enfermo y con dolores en el pecho. A lo largo de la conversación, revelan que se han convertido al cristianismo, aunque no lo hicieron sinceramente.

Al escuchar esto, el monje renegado les pregunta si todavía en realidad no creen en el cristianismo, ocasión en la que Hasekura lo niega. Además de negarlo, también le pregunta cómo consigue creer en un hombre de apariencia tan frágil y «miserable» como Jesús. La respuesta del monje va en la línea de lo que había dicho antes: que precisamente porque Jesús es miserable y vivió una vida entre los débiles y pobres, es reconocido y buscado por todos al haber muerto como ellos. Dice que Jesús buscaba a las personas que sufrían para cuidar de sus dolores —no a los ricos, poderosos y orgullosos, como decía que eran los sacerdotes y obispos—. Él había visto, en el pasado, las mismas catedrales y mansiones suntuosas que los emisarios vieron en Europa, pero creía que Jesús estaba más entre las aldeas indígenas que en aquellos bellos y opulentos lugares.

Aun así, Hasekura insiste diciendo que no lo comprende. Pero el monje dice que un día lo comprenderá, pero no solo eso, sino que cree que es imposible que viva sin Jesús porque, en cualquier lugar del mundo, hay personas que sufren: que anhelan que alguien lamente sus dolores junto con ellas y, así como ellos mismos fueron testigos del mismo sufrimiento en varios lugares diferentes del mundo, también buscarían a Jesús para que aliviara sus cargas. Aunque sin comprenderlo, se despiden de aquel monje moribundo para no volver a verlo nunca más.

El noveno capítulo se cierra cuando Velasco, en la Ciudad de México, recibe una carta de Manila detallando más sobre la persecución a los cristianos en Japón, comprendiendo que esta comenzó cuando ellos estaban saliendo de Nueva España hacia La Habana en dirección a Europa. A pesar de haber aceptado su

nuevo futuro, Velasco pide constantemente a Dios que le muestre su camino y qué desea Dios para él, para que se haga Su voluntad.

El retorno al charco

El décimo y último capítulo, uno de los más extensos, es aquel en el que todos los protagonistas regresan al comienzo, donde se produce la conclusión tanto externa como interna del conflicto de cada uno con todo el viaje y con el cristianismo. Tras un viaje de cuatro años en total, de los cuales pasaron casi uno entero en Luzón, Hasekura, Nishi y sus sirvientes regresan a Japón. Sin embargo, al regresar, descubren que las cartas que enviaron jamás llegaron a sus destinatarios y que ningún señor feudal esperaba siquiera su retorno.

Según supieron pronto, al llegar a un templo budista, mientras salían de Roma hubo una batalla en Osaka en la que los Tokugawa destruyeron por completo al clan Toyotomi, asegurando el control total del clan anticristiano sobre Japón. Lord Ishikawa había muerto en la batalla y también fue en esa época cuando Matsuki y los mercaderes llegaron a Nagasaki vía Luzón. Dijeron que Matsuki había llegado a inspector adjunto, una distinción para alguien de su rango. Era posible, después de todo, que Matsuki siempre hubiera sido un espía del Consejo. Hasekura y Nishi querían saber acerca de la prohibición del cristianismo y si Shiraishi conservaba poder en el Consejo, pero se abstuvieron de preguntar, y los monjes del templo budista tampoco se lo dijeron.

Pronto fueron recibidos por oficiales y estos, ordenados por sus superiores, les impusieron diversas restricciones que, según ellos, habían sido impuestas tanto a los marineros como a los mercaderes. Permaneciendo prácticamente presos, fueron visitados pocos días después por Lord Tsumura, uno de los miembros de la facción de Ayugai en el Consejo, quien curiosamente vino acompañado del propio Matsuki Chusaku. Este daimio los interroga, más interesado en la aplicación de los

decretos anticristianos que en el regreso de unos emisarios supuestamente investidos de una gran misión: quería saber si había un misionero cristiano clandestino entre ellos al regresar, además de preguntar acerca de Velasco.

Tras negar ellos todo esto, Tsumura entonces aclara la nueva posición del Consejo de Ancianos: los japoneses ya no quieren solo el comercio con Nueva España, sino ni siquiera con ninguna otra nación extranjera, ni buscan recibir más ningún barco proveniente del exterior, en consonancia con lo que fue en efecto el aislacionismo del período Edo. Era una declaración muy clara para los dos que regresaban: todo el viaje había sido en vano y ya no servían de nada. La facción de su antiguo señor había sido derrotada y ellos cargarían con las consecuencias, que serían aún peores si las autoridades descubrieran que todavía eran cristianos.

Y eso es precisamente lo que ocurre. El disciplinado Hasekura logra contener sus emociones, pero el joven, inmaduro y emotivo Nishi estalla a propósito de la conversión. Esto llama la atención del Lord y de Matsuki, mientras Hasekura, que también admite haberse convertido, dice que fue de la misma forma que los mercaderes y que no se convirtió sinceramente, afirmando que lo hizo por la propia misión. A partir de ahí, independientemente de las razones dadas por ellos, la actitud de todos cambia respecto a los anspeçadas. Los someten a varios interrogatorios y trámites burocráticos, entre ellos el de firmar por escrito una abjuración del cristianismo.

Algo le decía a Hasekura que esto les ocurriría desde el momento en que partieron de viaje; Nishi, por su parte, dice que Japón es oscuro en comparación con España y que, mientras sigan allí, no escaparán de esa oscuridad. Vieron cosas que no deberían haber visto. Una vez en el Consejo de Ancianos, no son recibidos por ningún lord anciano, sino por oficiales. En esto, los oficiales escucharon lo que tenían que decir y no les dieron ninguna señal de gratitud ni nada por el estilo.

Hasekura pregunta por Ishida y Shiraishi, pero sin respuestas satisfactorias al respecto. Por fin, lo dispuesto es que Hasekura no

podrá volver a ver ni a tratar con Nishi por haberse convertido al cristianismo, pues a los cristianos les estaba prohibido confraternizar fuera cual fuese el motivo. Sin embargo, lo único que podían hacer era volver a casa, como si el consejo quisiera deshacerse de ellos en el más absoluto silencio.

Sigilosamente, Matsuki los visita de noche para despedirse y les aconseja que, a partir de entonces, actúen como si el viaje no hubiera ocurrido nunca. Nishi se niega con vehemencia, afirmando que no puede hacerlo; Matsuki le advierte entonces que sea cuidadoso con su lengua y le recuerda cómo, durante el viaje, habló de la guerra de facciones dentro del Consejo. Y fue exactamente como Matsuki había dicho que ocurriría: la facción de Lord Shiraishi perdió ante la de Lord Ayugai, quien pasó a comandar el feudo. Shiraishi ya no está en el Consejo.

De esta forma, están eliminando todo lo que simbolizaba las políticas de Shiraishi y de su facción, lo que incluye a los dos emisarios. Matsuki entonces confirma lo que había dicho el padre Valente: los samuráis no eran emisarios, sino meros señuelos; el Consejo quería usar las tierras del nordeste no para comerciar con la Nueva España, sino para averiguar cómo construir y gobernar los grandes barcos y estudiar las rutas que recorren, y por eso infiltró marineros japoneses entre los mercaderes. Nunca, jamás, pensaron en traer misioneros a Japón, todo se trataba de un ardil. Los samuráis y los mercaderes fueron señuelos para calmar las sospechas de los extranjeros; por eso no nombraron a personas de alto rango para esa responsabilidad, y por eso se vieron ellos implicados.

En la política actual, el shogun no quiere que ningún feudo prospere de forma señalada, por lo que expulsó a Shiraishi del Consejo y le redujo las tierras. Matsuki siempre justifica lo que dice con «esas son las nobles maneras del gobierno» y «en eso consiste el gobierno», en un clarísimo paralelismo con la política de las «organizaciones» que Velasco enfrentó en España y en la Ciudad Eterna. En un momento incluso dice: «Gobernar es tan duro como una batalla. No se pueden librar guerras si un general

tiene que preocuparse por los problemas personales de sus soldados rasos».[8] Cualquier que sea el país, bañado por cualquier océano, el mundo de la política siempre abandonará, en detrimento del amor, a la oveja perdida en pro del resto del rebaño.

Pero, para Hasekura, Su Señoría, su señor feudal Lord Ishida, no era impotente como aquel hombre crucificado que veía en cada uno de los lugares de su viaje. Él podía hacer algo, velaría por los soldados. Entonces Hasekura decide preguntar si Su Señoría estaría de acuerdo con aquello, si pensaba lo mismo. Pero solo recibe una respuesta fría de Matsuki: «Su Señoría es el gobierno».[9] Hasekura se despide entonces de Nishi, a quien no volverá a ver. Las últimas palabras de Nishi son: «El mundo es muy grande, pero ya no puedo creer en las personas».[10] A decir verdad, debería haberse quedado en España. Nunca llegamos a tener el punto de vista completo de Nishi, pero todo indica que su curiosidad se tradujo en aprendizaje, al menos más rápido que en el caso del protagonista.

Hasekura regresa entonces al charco y a su familia. Había enviado a Yozo a hablar con Lord Ishida, pero este se limita a responder que lo llamaría en el momento oportuno. Por lo visto, ni siquiera su señor quería ya tener trato con los Hasekura. En retrospectiva de todo su viaje, el samurái piensa que

> De hecho, a ambos hombres los habían enviado al mundo sin saber ni darse cuenta de nada. Edo había intentado servirse del dominio, el dominio había intentado aprovecharse de Velasco, Velasco había intentado engañar al dominio, los jesuitas habían librado encarnizadas disputas con los franciscanos... y, en medio de todo ese

8. Endo, *The Samurai*, p. 237.
9. Endo, *The Samurai*, p. 237.
10. Endo, *The Samurai*, p. 63.

> engaño y esas disputas, ambos hombres habían seguido adelante con su largo viaje.[11]

Es decir, en todos los lugares del mundo y en todo el tiempo de la historia, uno intentaba usar y engañar al otro mientras ellos eran meros espectadores pero incluso ellos mismos usaron a Jesús para buscar lo que querían. En otoño, un mensajero de Ishida le pide a Hasekura que vaya a verlo en secreto, porque tenían mucho que tratar. Una vez allí, Ishida es el único que se alegra de ver a Hasekura y le dice que, por desgracia, jamás podrá recuperar las tierras de Kurokawa, pero que, irónicamente, debe agradecerlo sin protestar: la familia de quien se convirtió al cristianismo, aunque solo fuera un instante y por interés «de Estado», bien podría haber sido perseguida y exterminada, cosa que a él no le ocurrió.

Ishida entonces advierte que dos samuráis mucho más distinguidos jerárquicamente que los Hasekura tuvieron sus tierras confiscadas por ser cristianos y que él, a partir de ahora, debería vivir discretamente —es decir, no dejar surgir ninguna sospecha de que es cristiano—. En este punto, la narración del libro, al elucidar que nadie en Japón siquiera tenía curiosidad por las tierras que visitaron, demuestra que Japón estaba asumiendo efectivamente una postura aislacionista. Al llegar a casa, Hasekura arrojó de inmediato al fuego todos los objetos que había traído del viaje —sobre todo cartas de monjes— y cualquier cosa que pudiera evocar el cristianismo. Mirando el hogar de su casa, mientras contempla arder los papeles y soporta un dolor que probablemente solo Nishi conocería, encuentra algo.

Había encontrado algo que cambiaría completamente su reflexión sobre el cristianismo, trayendo la introspección más importante de toda su jornada. Hasekura encontró el fajo de papel arrugado que le dio el monje renegado de Tecali, en el cual había escrito su propia versión de la vida de Jesucristo. Hasekura recuerda entonces a Jesús. Pero, por primera vez, no siente

11. Endo, *The Samurai*, p. 238.

incomodidad, desprecio ni ira, sino que se identifica con él y recuerda que lo vio durante todo su viaje, como si Jesús hubiera estado siempre a su lado. Y ahora, en aquel silencio cortante y doloroso, estaba con él más que nunca. Las palabras del monje e incluso las de Velasco sobre aquel hombre también inundaban su mente. En las palabras escritas, el monje japonés de Nueva España resaltaba el aspecto de la compasión hacia los pobres y sufridos de este mundo que Jesús nutrió cuando estuvo en vida. Al leerla, Hasekura comprende finalmente que su charco no era muy diferente del de Tecali, y que él mismo no era diferente de aquel hombre. Nunca sabremos si Hasekura quemó o no aquel fajo de papel.

El invierno regresaba, tal como había llegado al comienzo del libro —después de todo, simboliza de hecho la tragedia de los samuráis, solo que ahora no era el invierno del pasado de los Hasekura, sino el de su presente—. Yozo, aquel sirviente veterano y leal que lo había acompañado durante todo el trayecto y soportado los mismos dolores que él, acudía en silencio a las tareas del campo junto a su señor. No hablaban mucho, ni siquiera sobre su viaje —la comprensión entre ellos no necesitaba palabras —. Dos cisnes regresan al charco, simbolizándolos a ellos dos. Hasekura dice que aquellos pájaros también habrán cruzado el océano y visto muchos países. Yozo comprendió todo inmediatamente y asintió. Era todo lo que hablarían sobre el viaje. El propio samurái veía a Jesús en Yozo: alguien que soportaba todos los dolores sin quejarse, pero que siempre estaba junto a quien lo necesitara para consolarlo en silencio y ayudarlo a sobrellevar sus propias penas, tal como decían las palabras escritas por el monje renegado. Lo había comprendido.

Hasekura tiene entonces un monólogo que contrasta, una vez más y por última, la religión con la política: Ahora que ha aprendido sobre el gobierno de Japón, finalmente comprende por qué en todas las casas de Occidente había una imagen de Jesús: para recordar a todos, incluso a los poderosos, que existe alguien que nunca los traicionará, que nunca los abandonará, como un

recordatorio para que aquellos hombres de la política no fueran malos y para que sus víctimas no se desesperaran. Pasa a vivir más la versión del japonés de Tecali que la de Velasco. Para él, Jesús tuvo que rebajarse para ponerse del lado de los que sufren y servirles. Tras pensar todo esto, aún junto al lago de los cisnes, rompe el silencio y le pregunta a Yozo si cree en el cristianismo. Yozo se limita a decir que sí. El samurái le responde que no se lo diga a nadie. Eso fue todo.

En su fuero interno, Hasekura concluye que, pese a haber recorrido el mundo entero, todas las intrigas y todas las discordias, ya en Japón, ya en Occidente, eran las mismas. Lo que presenció fue el «karma desesperado del hombre»; pero, por encima de ese karma, siempre estaba la figura de Jesús. Solo él era necesario para soportarlo. Recuerda las últimas palabras escritas por el japonés de Tecali: «Lloramos en el valle de lágrimas y clamamos a vos». Al término de su reflexión, comprende que el propio charco en que vivían no se diferenciaba del resto del mundo, que el charco era el mundo, y que solo al abandonarlo para finalmente regresar lo descubrió. Quiso comunicarle su conclusión a Yozo —que el charco era el mundo, que el charco eran ellos mismos, los seres humanos—, pero no halló palabras para expresar tales sentimientos. Porque, al fin y al cabo, no las necesitaba.

El martirio

Tras toda esta introspección, sin embargo, nos sorprende una noticia inesperada. La decisión que Velasco había tomado tras el suicidio de Tanaka había cuajado: no aceptó su destino en el monasterio de Filipinas y se dirigía clandestinamente a Japón. Mientras contemplamos la espiritualidad «tibia» del japonés Hasekura, que apenas se revela a duras penas tras una larga conclusión, el autor nos ofrece el contraste de Velasco, con una fe de ardor y pulsión genuinamente occidentales.

Velasco no es el Padre Rodrigues, que aprende junto a los japoneses la manera de ellos de ejercitar la fe, sino que va hasta el

amargo final al modo de la cristiandad caballeresca ibérica. Velasco está seguro de que comete un acto temerario pero, aunque no sabe qué pensaría Dios de ello, confía en que Él le dará la respuesta debida precisamente por haberlo hecho. El franciscano quería dar la vida por sus hermanos, sí, pero sus hermanos no eran los monjes del monasterio de Manila, sino los cristianos japoneses. No abandonaría, como lo hicieron el Rey de España y el Papa, a la oveja perdida.

En especial, Velasco tomó aquella decisión pensando en el cristiano nipón que confesó en Ogatsu. «Pronto llegará el día en que nadie más se reirá de su creencia», le había dicho al hombre. Pero mintió, porque ese día jamás llegó. Aquel hombre era la razón por la que Velasco no podía desistir, la razón por la que no podía abandonar Japón. Jamás olvidaría a aquel hombre y por eso no podía continuar como monje. Por primera vez, Velasco no obra movido por su propia naturaleza ni por su ambición, sino única y exclusivamente en favor de los demás, aunque todavía se sentía atraído por aquella tierra precisamente por su esterilidad para el cristianismo y por la persecución, por la obstinación de Japón en negar al Señor.

Debía subyugar a Japón ya no para sí mismo, sino para Dios. El padre entonces se compara una vez más con San Pablo, que también hizo un viaje en barco sabiendo que sería martirizado. Dice que siempre se identificó con Pablo tanto por su personalidad como por su postura ante los apóstoles, de quienes Pablo discrepó. Incluso nota que los defectos de Pablo eran los mismos que los suyos. Sin embargo, Velasco es pronto capturado: cuando administra la extremaunción a un anciano, los japoneses descubren que es misionero. Queda preso junto a los cristianos japoneses, siendo transferido e investigado por las autoridades niponas.

Apresado junto a un fraile dominico y un monje japonés, Velasco descubre que todavía hay misioneros que ejercen su ministerio clandestinamente en Japón, y también que las autoridades pagan a quienes delatan a los misioneros y castigan

con dureza, incluso con crueles torturas, a quienes los acogen y ayudan. Los japoneses queman los cuerpos de misioneros y cristianos y arrojan las cenizas al mar para que no queden en la memoria ni reste rastro alguno de ellos.

En un monólogo, Velasco dice que luchó y fue derrotado por Japón, pero sostiene que, aun habiendo perdido en el mundo político, vencerá en el espiritual, como lo hizo Jesús. Su muerte será solo una más junto a los mártires que vinieron y vendrán. Los mártires que, así como él, no abandonarán a los japoneses en espíritu a pesar de la renuencia de los católicos del mundo de la política. Velasco reza por Hasekura y por Nishi, además de también por el fallecido Tanaka. En su interior siente remordimiento por haberlos manipulado, pero también se consuela porque, pese a haberlos convertido para servirse de ellos, está convencido de que Dios no abandona a quienes entran en contacto con Él.

Velasco es llevado hasta Nagasaki, donde niega la oferta de apostasía. Los oficiales le preguntan sobre Hasekura Rokuemon y sobre Nishi Kyusuke, sobre si se convirtieron verdaderamente al cristianismo. Velasco responde que lo hicieron solo por el bien de la misión que les fue confiada, pero cuando le preguntan si son o no cristianos, no dice ni una palabra. En su diálogo con el funcionario que lo interroga, para quien las acciones de Velasco son una locura, este responde que la prueba está en la propia incomprensión del funcionario: si sus actos siquiera siembran esa duda en los japoneses, habrá cumplido aquello a lo que vino.

Hasekura, por su parte, sufre represalias cada vez mayores: queda confinado prácticamente en arresto domiciliario, sin poder abandonar su charco bajo ninguna circunstancia. Las autoridades japonesas alegan, incluso, que esto es misericordia. Sin embargo, uno de los oficiales lo llama aparte y le dice que había un mensaje confidencial de Matsuki. En el mensaje está escrito que el castigo a Hasekura fue severo porque Velasco fue capturado en Satsuma y está preso en Nagasaki. También dice que Velasco rechazó apostatar. Era evidente: Hasekura tenía la certeza absoluta de que

un hombre orgulloso como Velasco nunca apostataría; pero jamás sabría que el padre ya no se negaba por orgullo.

En el Año Nuevo, que el samurái tuvo que celebrar a solas con su familia más cercana, su hijo mayor, que había pasado por el rito de iniciación a la edad adulta, disparó a un cisne blanco migratorio, con el que Hasekura se identificaba. Hasekura entonces reprende a su hijo por haber hecho aquello, pero al mirar al pájaro muerto se acuerda de Jesús. Cae en la cuenta de que recorrió el mundo entero para ver al Rey de España, pero nunca lo encontró: solo se topó con aquel hombre muerto en una cruz.

Aquí, precisamente en esta escena, se demuestra el nombre provisional que Endo había elegido antes para la novela: «El hombre que se encontró con un Rey». Tanto el Hasekura real como el del libro se encontraron con reyes y papas (en el libro, solo con el papa), pero esos encuentros resultaron inútiles en lo político. Solo cuando se encontró con el Rey de los Reyes, es decir, Jesucristo, sus dolores fueron soportables —porque tal encuentro jamás sería inútil espiritualmente—.

Ya en uno de los últimos actos de la historia, el tío de Hasekura muere por fin, lo que simboliza el fin total del pasado del samurái e, indirectamente, de sus lazos con el colectivismo de Japón. Tras la muerte del tío, Ishida se sirve de ello como excusa para convocar a Hasekura a su palacio, adonde este acude junto a Yozo. Ishida dice que Edo está buscando pretextos para invadir sus dominios y por eso trataron a Hasekura (y probablemente a Nishi) de aquella forma, además de mencionar las actitudes antiguas del feudo de haber acogido a cristianos fugitivos y de haber preparado el viaje a Nueva España y Europa mediante Velasco.

Por lo tanto, el tratamiento dado a Hasekura (considerado, incluso, bastante benigno por el hecho de que aún estuviera vivo) fue una justificación al gobierno japonés. Sin embargo, en un tono apresurado y pesado, Ishida proclama a su vasallo que hará todo lo posible para que la familia de Hasekura no sea exterminada y... que también hará todo lo posible para cuidar de

sus hijos. Todo se vuelve demasiado claro y, aunque Ishida insiste en que son órdenes del Consejo, los oficiales ya flanquean al samurái para llevárselo de allí para siempre.

Y entonces, por primera vez, Hasekura se separa de Yozo; pero este, el único cristiano japonés que queda de la comitiva, le recuerda que, de allí en adelante, solo Jesús estaría a su lado y solo Él cuidaría de él. Es la última vez que Hasekura aparece en la historia, y en esa frase está la prueba de su conversión: Jesús estuvo con él desde el principio, fue la razón de su viaje (el intento de evangelización de Japón), y de cada paso que dio en él —y sería también la razón de su muerte—. Jesús era y siempre había sido su destino. Pero ahora solo Jesús estaría a su lado, única y exclusivamente, porque al final de aquel día contemplaría el Paraíso.

Entonces se marca la ejecución de Velasco y de su restante compañero de celda, un monje japonés llamado Luís Sasada, ya que el fraile dominico había muerto. En su testamento, Velasco dice que aguardará el martirio y también pide perdón por su personalidad y por haber herido tanto a los demás por su orgullo y su arrogancia. Piensa que ahora será castigado también por su personalidad fuerte además de sus pecados. Un día antes de su ejecución entra otro sacerdote a acompañarlos: el padre Carvalho (probablemente portugués), de la Compañía de Jesús.

Velasco sonríe entonces, pero no por rencor ni por ver a un jesuita en apuros, sino al contrario: sonríe al comprobar que no siente odio hacia la orden de sus antiguos enemigos. Su resentimiento hacia aquella orden era ya cosa del pasado; ahora ambos se alegraban del destino mortal que les aguardaba al día siguiente. Para consumar esa madurez, Velasco pidió a Carvalho que escuchara su confesión. Velasco enumera sus pecados: Su arrogancia y orgullo desviaron y hirieron a muchas personas.

Buscó satisfacer su propio orgullo tomando el nombre de Dios en vano. Confundió su propia voluntad con la voluntad de Dios. Hubo veces en que odió a Dios porque la voluntad de Él no estaba en consonancia con la suya. Llegó a negar a Dios porque Él

negó sus deseos. No tenía conciencia de su propio orgullo y deseo de conquista. Y, por último, se persuadió a sí mismo diciendo que todo era la voluntad de Dios. Cuando el jesuita lo absuelve de sus pecados, no lo hace solo *in persona Christi*: aquel hermoso gesto representó el perdón de los jesuitas a Velasco y el de Velasco a los jesuitas. Eran, en Cristo y en la muerte, hermanos.

Llega el día de la ejecución: Velasco, Carvalho y Luís Sasada deben ser quemados vivos uno junto a otro. Por última vez, se les pregunta si desean apostatar la fe en Jesucristo. Los dos misioneros lo niegan firmemente, y el japonés lo niega tras ellos. Sin embargo, justo antes de prender el fuego, el verdugo se acercó a Velasco y le confió una información: que Hasekura y Nishi ya habían sido ejecutados por cristianos. Aunque no sabía más, ni si aquello era cierto, Velasco sonrió extasiado y gritó al padre Carvalho que por fin podría reunirse con los japoneses que había conocido.

Si aquello no era verdad y se trataba acaso de una estratagema japonesa para perjudicar a los samuráis, resultaría de nuevo simbólico: Velasco moriría engañado por otra artimaña de los japoneses, dañando a aquellos a quienes amaba; pero sería precisamente esa artimaña, el ardid del país que tanto amó, lo que le diera consuelo y la mayor dicha en su muerte. Por fortuna, esa trágica poesía no llegó a darse, y el cuerpo de Velasco ardió con un jesuita a un lado y un cristiano japonés al otro, tan cristiano y tan japonés como aquellos hermanos suyos que murieron del mismo modo en otro lugar, convertidos por él.

Conclusión

En su emocionante finalización, *Samurái* se revela como lo opuesto a *Silencio*, obra cuya mayor polémica se centró en la dualidad entre apostasía y martirio: mientras en *Silencio* el cristiano relativiza la apostasía para mantener su fe en Japón, en *Samurái* el martirio es la conclusión última y fatal que iguala a todos los cristianos, sea cual sea la calidad de la fe de cada uno. Si,

para Endo, el cristianismo se encuentra en la experiencia personal del fiel en vez de en la estructura burocrática eclesiástica, tanto el furor fidedigno de Velasco como la melancolía empática de Hasekura son igualmente dignos del Cielo.

Velasco no adapta la fe a la manera japonesa, sino que la vive conforme a su propio horizonte; Hasekura, en cambio, la descubre y la vive como japonés. Si en aquella obra el japonés —encarnado en Kichijiro— era un Judas Iscariote, en esta el japonés —Hasekura— es San Dimas, el buen ladrón que, en el último momento y junto a Jesús en la cruz, se convirtió y se salvó. En este punto, si la intención del autor en Silencio fue retratar al apóstata Rodrigues como un paralelo de Jesucristo, en *Samurái* consumó el paralelo mejor con Velasco.

Además, más allá de la intención principal del autor —la dimensión introspectiva del camino de la fe—, lo que hizo más aclamada a esta novela fue precisamente la aventura historiográfica que contiene. En efecto, Luís Sotelo, el franciscano de Sevilla que inspiró a Velasco, fue realmente un hombre que albergaba ambiciones de obispado en Japón y que murió martirizado en aquel país. Hasekura Rokuemon Tsunenaga, por su parte, de estirpe más noble que en el libro, probablemente tuvo una conversión más «occidental» que su contraparte de ficción, máxime cuando su familia también fue torturada y perseguida.

La visión japonesa de la Nueva España, entonces virreinato, es asimismo de gran valor, pues apenas tiene parangón en obra japonesa alguna sobre aquel período y aquella geografía. Pero, en la vida real, algunos personajes tuvieron seguramente un destino más feliz que en el relato. El curioso y ficticio Nishi Kyusuke bien pudo, como deseaba, haberse quedado en España, igual que los ancestros de quienes hoy, en ese país, llevan el apellido Japón,[12]

12. Abel G. M., «En este pueblo de Sevilla hay 1.400 personas que se apellidan Japón y se debe a una embajada del siglo XVII», *National Geographic Historia*, 06 de octubre de 2025, https://historia.nationalgeographic.com.es/a/pueblo-sevilla-hay-1400-personas-que-se-apellidan-japon-y-se-debe-a-embajada-siglo-xvii_24633.

descendientes de los japoneses de la comitiva de Hasekura que decidieron quedarse en Andalucía. Estos, y los otros miles de implicados en esta gran epopeya, demuestran que, más allá del legado ibérico en Japón —que motivó, de hecho, la escritura de esta novela—, también hubo un legado japonés en la Hispanidad.